المحقق آية الله الشيخ محمّد السند

أصول استنباط العقائد

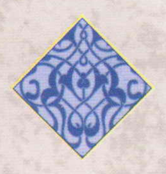
٢

بحوث في قراءة النصّ الديني



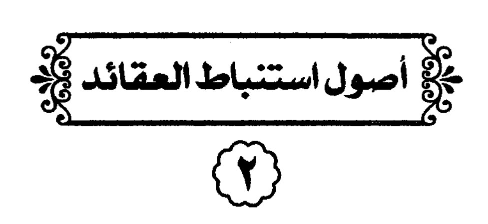


الشيخ مصطفى الإسكندري





بحوث في
قراءة النص الديني



بحوث في
قراءة النص الديني

تقرير الأبحاث

المحقق آية الله الشيخ محمد السند

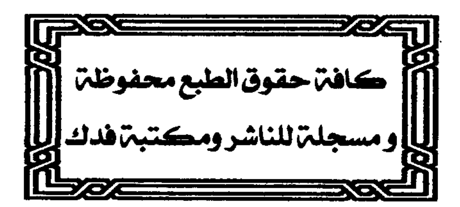
بقلم

السيد عماد الحكيم
الشيخ مصطفى الإسكندري

مكتبة فدك

بحوث في قراءة النص الديني

آية الله الشيخ محمد السند





- الناشر: باقيات
- الكمية: ١٥٠٠ نسخة
- المطبعة: وفا
- الطبعة: الاولى
- تاريخ الطبع: ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ.ق
- القطع وعدد الصفحات: وزيري - ٢٨٨ صفحة

شابك: ٨ - ٤٨ - ٥١٢٦ - ٦٠٠ - ٩٧٨

عنوان الناشر: ايران - قم - شارع معلم - رقم ٤٤ - تلفون: ٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع: ايران - قم - مجمع الإمام المهدي (عج) - الطابق الأرضي رقم ١١٧، ١١٦ - تلفون: ٧٨٣٣٦٢٤




بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الأستاذ

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله الذي قال: ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ كما أمر بالأخذ بالمحكم وردّ المتشابه إليه وأبى أن يجعل من المتشابه رائداً يُؤخذ به دون المحكم.

والصلاة والسلام على مَن جعلت حجّيته منجّزة للنذارة وموجبة لاستحقاق البشارة، الذي أُوتي جوامع الكلم وترك للعباد الكتاب والعترة الهداة، المنعم عليهم، المنعوتين بغير المغضوب عليهم ولا الضالين.

و بعد، فإنّ الحديث عن منهج المعرفة وبالأخص المعرفة الدينيّة ترامت فيه جهود قوافل العلماء، وتجاذبت فيه التحقيقات، وتدافعت فيه الآراء، كيف لا والحديث عن منهج المعرفة عبارة عن منطقية ميزان دليلية الأدلّة، فَبِهِ يُبان عن عيار الدليل وتثمينه ومؤدّي مَداه ومداره ورتبته ودرجته.

وخطُورة البحث فيه تكمن في معرفة المحكم من المتشابه، سواء كان هذان النعتان مطلقين أو نسبيّين بلحاظ مراتب القوّة في الأدلّة. فإنّ الأخذ بالمحكم لا ينحصر بالصورة الأولى، بل يعّم الثاني أيضاً وكم حصلت غفلات مهلكة في الصورة الثانية.

فكلّما تظافر التنقيب والتدقيق في هذا المجال كلّما ازدادت البصيرة واشتدّ نور المعرفة ، وهذا الكتاب يتكفّل معالجة بعض الإثارات في الدليل النقلي والعقليّ ، وأطر الموازين الأدويّة في معرفة الأدلّة ، فهي لمنهج المعرفة ، وقد اشتمل على قسمين :

الأوّل : في ميزان الأدلّة في البحوث الاعتقاديّة؛ وقد رقّمه العلّامة الجليل السيد عماد الحكيم .

والقسم الثاني : في نبذ من الأُصول القانونيّة الهامّة في التراث الحديثي ، وقد رقّمه العلّامة الفطن الشيخ مصطفى الإسكندري .

محمّد السند

قم / ٢٥ محرم ١٤٢٦هـ



القسم الأوّل
ميزان الأدلّة في المعارف الاعتقاديّة

تقريراً لما أفاده أستاذنا المحقّق
آية الله الشيخ محمّد السند

السيّد عماد الحكيم



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على خير خلقه ، وخاتم رسله ، البشير النذير ، والسراج المنير ، والداعي إلى العليّ ، الكامل الكبير ، والذي أكمل الدين ببيعة الغدير ، وعلى أهل بيته الطاهرين الهداة الميامين .

وبعد فهذه مستلّة ممّا حرّرته في تقريرات بحث الإمامة لأُستاذنا الجليل ، والعالم النبيل ، الحريص على الدين ، والغيور على شريعة سيّد المرسلين ، المحقّق آية الله الشيخ محمّد السند ـ حفظه الله وسدّد خطاه ـ وتشتمل على نقاط كمقدّمة وبحث في ميزان الأدلّة في البحوث الاعتقاديّة

سائلاً المولى اللطيف الخبير أن يجعلها في سبيله وخالصة لوجهه ، وأن يعينني على تعلّمها وتعليمها والعمل بها ، إنّه سميع مجيب .



تمهيد

الغرض المهمّ من هذا الكتاب هو تعميق فقه النصوص المسلّمة، واستيعاب دقائقها وفوائدها، والتركيز على جعل منهج عقليّ برهانيّ لفهم تلك النصوص، بغية الوصول إلى «الحدّ» الحقيقيّ للإمامة حسب ما أُتيح للبشر من طاقة وقدرة والله المستعان.

وقبل الخوض في لُبّ البحث لا بدّ من تقديم نقاط:

النقطة الأُولى: تأثير الجانب المادّي على الباحث

إنّ معضلة البحث في الإمامة ليست في فقدان الأدلّة والبراهين أو نقصها، بل في ما وراء ذلك، وبالتحديد في النزعة المادّية المغروزة في الطبيعة البشريّة والتي تؤثّر في سلوك البشر من جهة، وفي فهمهم لحقائق الأشياء من جهة أُخرى. والمنشأ لهذه النزعة هو نحو وجود البشر، فإنّ وجود الإنسان يشتمل على جنبتين:

١ ـ جنبة المادّة والبدن.

٢ ـ جنبة الروح والمعنى وعالم الغيب.

ومِن ثَمّ ترى صيَغ وأساليب الإنكار للإمامة والتشكيك فيها، هي بعينها صيغ الإنكار والتشكيك في الرسالات والنبوّات كما يستعرضها القرآن الكريم.

والواقع أنّ كلا المنهجين ناشئان عن إباء النزعة المادّية عن الإذعان بوجود

الارتباط بالغيب والاتّصال بالسماء، سواء كانت صورة الارتباط من قبيل وحي النبوّة أو الرسالة، أم من مثل العصمة العلميّة للإمام ـ من خلال العلم (اللّدُنيّ) الإلهاميّ ـ أو العصمة العمليّة ـ بالتسديد النوريّ الإلهيّ ـ.

ومرجع الإنكار في الحالتين إلى إنكار مقام (خليفة الله) في الأرض ومقام حجّته تعالى بينه وبين خلقه، والهادي والمعلّم لهم[1]. غاية الأمر أنّ الملل الإلحادية تنكر ـ من رأس ـ أصل الارتباط، والفِرَق الإسلاميّة المنكرة للعهد الإلهيّ المتمثّل بالإمامة، تنكر بقاء الارتباط، وإن اعترفت بأصل وجوده في الأنبياء عليهم السلام ولكنّه ـ بزعمها ـ انقطع بانقطاع النبوّة، وأنّ السماء تركت الأرض لأهل الأرض، وليت شعري ما الذي أوجب الاتّصال آنذاك وسوّغ الإنقطاع الآن!؟ هل استغنى البشر عن السماء أو تحقّق الهدف المنشود من الارتباط بها أو عجزت السماء عن هداية أهل الأرض[2] أو ماذا؟

والحاصل أنّ كلتا المدرستين تُنكرانِ الاتّصال الفعليّ بالسماء بنفس الأساليب ونفس الحجج. فهَلُمّ معي نستعرض ما يرسمه القرآن ويصوّره من مدارس مادّية تقصر الموجود على المادّة ولا تفسّره إلّا على أساس الهوى والغرائز، ولذلك ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[3] وإن اختلفت تعابيرهم وصياغات ألفاظهم.

فمن هذه المدارس ما حكاه قوله تعالى: ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾[4] فإنّهم من شدّة انغماسهم في الجانب البدني (المادّي)

---

(١) ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ الرعد ١٣: ٧.

(٢) ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ المائدة ٥: ٦٤.

(٣) البقرة ٢: ١١٨.

(٤) الأنبياء ٢١: ٣.

للإنسان حصروا كلّ الظواهر والقابليات والقوى الإنسانيّة فيها! وغاية ما يحتملونه في القوى الخارقة للعادة لدى مدّعي الارتباط بالغيب أن يكون من السحر ويجحدون ما وراءه.

وقال تعالى عن لسان أخرى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾[1] حيث قايسوا المرتبط بالوحي بأنفسهم، لأنّهم وجدوا عدم تلقّيهم المعاني الجديدة والكاشفة عن الغيب والمستقبل إلّا من خلال الأحلام والتي قد تطابق الواقع وقد تخالفه وبالتالي جحدوا ارتباطه بالغيب.

وقال عزّ من قائل عن لسان ثالثة: ﴿بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾[2] ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] وهذه المدرسة تعتمد التشكيك والترديد في ما يقوله المرتبط بالسماء وفي ما جاء به من آيات من خلال الطعن في صدقه وأمانته، وفي سلامة عقله، وأنّ قواه الدانية (الهوى والغرائز وقوّة الخيال أو الوهم) هي المسيطرة عليه.

وبعبارة جامعة؛ أنكروا عصمته العمليّة، وأسندوا أفعاله وأقواله إلى القوى الدانية، وهؤلاء أيضاً وقعوا في قياس المرتبط بالوحي بأنفسهم حيث لا يجدون عندهم منبعاً للمعاني الجديدة سوى تسريح قوّتي الخيال والوهم في معاني خزانة الذاكرة، فيما كانت إجابة الرسل عليهم السلام لهم أن هذا التشكيك يؤول إلى التشكيك في قدرة الله على إيجاد هذا الارتباط بين العوالم العلوية والسفلية، مع أنّه تعالى هو الذي خلقها جميعاً، فهو الذي فطر السماوات والأرض، وهذا الوصف يشير إلى الاستدلال على الجواب.

---

(١) و (٢) الأنبياء ٢١: ٥.

(٣) إبراهيم ١٤: ٩ و ١٠.

وقال تعالى عن رابعة: ﴿ **قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ** ﴾[١] وهؤلاء أيضاً شبّهوا الأنبياء بأنفسهم، فكما أنّ منشأ تعصّبهم للسلف وجماعات الصدر الأوّل هو سيطرة قواهم الشهويّة والغضبيّة، فكذلك إصرار الأنبياء عليهم السلام على دعوتهم هي -بزعمهم- بداعي تلك القوى، ولم يذعنوا بما جاءهم به الأنبياء من حجج وبراهين ومعاجز، بل طالبوا بخوارق أُخرى أكثر بياناً وأوضح إعجازاً، لكنّ القرآن الكريم أوضَحَ أنّ المعضلة في إنكار هؤلاء لا تعود إلى نقص تلك البراهين أو قصورها، بل إلى المرض المعين في نفوس تلك الجماعة المتمرّدة.

ويشير تعالى إلى خامسة في الآية ﴿ **أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ** ﴾[٢] إذ أنّ منشأ إنكار هؤلاء هو أيضاً توهّم التساوي بين البشر في القوى الوجوديّة والروحيّة، ولمّا لم يكن في وسعهم الارتباط بما وراء الطبيعة، فليس ذلك في وسع رجل غيرهم.

وأجابهم سبحانه بأنّ هذا التوهّم باطل، وأنّه أعلم حيث يجعل رسالته[٣] وأنّه يؤيّد مَن يريد بروح القدس[٤] وأنّه يخلق ما يشاء ويختار، ليس لأحدٍ من خلقه أن يختار ويفرض على الله مَن يختار[٥] بل ذلك شرك، يتعالى الله ويتنزّه عنه.

---

(١) إبراهيم ١٤: ١٠.

(٢) يونس ١٠: ٢، ومثلها: ﴿ أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِن رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ ﴾ الأعراف ٧: ٦٣، ٦٩.

(٣) ﴿ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ الأنعام ٧: ١٢٤.

(٤) ﴿ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾ البقرة ٢: ٨٧ و ٢٥٣.

(٥) ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ القصص ٢٨: ٦٨.

ويتّضح من خلال هذه الآيات وجود التفاوت في بني البشر، وأنّ بعضهم يتأهّل للعهد الإلهيّ وبعضهم لا يتأهّل، وأنّ العارف بهذا التفاوت هو الله عزّ وجلّ أو من يعلّمه الله لا غير، لأنّه الخالق للبشر، والخالق أعرف بما خلق ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[١].

كما أنّ دعوى هؤلاء استحقاقهم وقابليّتهم لتعيين السفير الإلهيّ، هي شرك بالله تعالى[٢] باعتبار أنفسهم نِدّاً له في الإحاطة والعلم والمشيئة، مع أنّه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[٣] في أيّ وصفٍ من صفاته، ولذلك كان نصب الواسطة بينه تعالى وبين خلقه من خواصّ أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد، فإذا نصبوا شخصاً من عند أنفسهم كان شِركاً به وتعدّياً على حقّه عزّ وجلّ. وسيأتي مزيد توضيح لهذه الحقيقة في مقدّمة لاحقة إن شاء الله تعالى.

ونظير هذا المنطق ما قصّه تعالى في الآية ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾[٤] حيث طالبوا بإنزال ملك واسطة بينهم وبين السماء، واستبعدوا تأهّل الرسول لذلك، قياساً له على أنفسهم وحصراً للقابلية والأهلية بالملائكة.

فأجابهم تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴾[٥] بمعنى أنّ صاحب الحقيقة المَلَكية وإن كان قابلاً للاتّصال بالغيب وللوساطة بين الله تعالى وخلقه، ولكنّه لابدّ أن يكون في الصورة من جنسهم كي يتمّ الارتباط

---

(١) الملك ٦٧: ١٤.

(٢) بناء على ما حقّق في محلّه ـ من علم الكلام والتفسير ـ أنّ للشرك مراتب من أشدّها ما يخرج عن الإسلام كشرك الوثنيّة، ومنها ما لا يخرج عن الإسلام كالرياء.

(٣) الشورى ٤٢: ١١.

(٤) الأنعام ٦: ٨.

(٥) الأنعام ٦: ٩.

بينهم وبينه، وذلك عندما لا يكون في نوع البشر أيّ شخص صالح لهذه الوساطة.

وهذا الجواب يتضمّن حقيقتين مهمّتين:

١ ـ إنّ البشر العاديّين ليس من شأنهم ولا من قابليّتهم الاتّصال بالملك في صورته الملكيّة، بل لابدّ أن يُرسل إليهم في صورتهم.

٢ ـ إنّ هناك تفاوتاً في طبقات البشر، وإنّ من يختاره الله تعالى للسفارة والوساطة الإلـهيّة لابدّ أن يتحلّى بصفات ذاتيّة، تجعل من روحه حقيقة مَلكية غيبيّة لكي يصلح للتلقّي من السماء في عين قابليته البشريّة لكي يمكن ارتباطه بسائر الناس والتوسّط بينهم وبين ربّهم.

ونظير ذلك ما بيّنه سبحانه في قوله: ﴿لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾ فأجابهم أوّلاً ﴿وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ وثانياً ﴿لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾[١].

وقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفاً مُنَشَّرَةً﴾[٢].

وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[٣].

وقوله: ﴿أَءُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ﴾[٤].

وقوله: ﴿كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾[٥]، وغير ذلك من الآيات التي تذكر عدم

---

(١) الفرقان ٢٥: ٢١.

(٢) المدّثّر ٧٤: ٥٢.

(٣) الزخرف ٤٣: ٣١.

(٤) سورة ص ٣٨: ٨.

(٥) المدّثّر ٧٤: ٥٣.

قابليتهم للسفارة وإنّ إنكارهم على السفير المختار والشكّ ناشئ عن وضعهم لأنفسهم في غير مواضعها وهو الإستكبار والعتوّ والشكّ وعدم الخوف من الآخرة ونحو ذلك.

وقال تعالى ردّاً على طائفة سادسة: ﴿ وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴾[١].

﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴾[٢].

﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ ﴾[٣].

﴿ فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾[٤].

فدعوى هذه الطائفة تتركّز على حصر التلقّي النفسانيّ والروحيّ بالإرتباط بالجنّ والشياطين، كما هو شأن الكاهن والساحر وبعض حالات الشعر، حيث يكون الإخبار عن بعض المغيّبات عبر ايحاء الجنّ أو الشياطين.

هذا مع الغفلة أو التغافل عن بعض الحالات الأُخرى الحاصلة من ترقّي النفس البشريّة وتقبّلها لتلقّي الأنوار الإلـهيّة والتي تختلف تماماً عن الأولى من جهة شخصيّة المرتبط وأخلاقه والتزامه، ومن جهة قدرة من أرسله وسعة رحمته وعظم لطفه وجليل كرمه وإحاطة علمه وقيّوميّته سبحانه وتعالى، ومن جهة ما جاء به الرسول وأوصياؤه صدقاً ومتانة ومطابقة للعقل والحكمة والفطرة، ومن جهة الحجج والبراهين القاطعة على صحّة مدّعاه، ولذا أجابهم سبحانه

---

(١) الشعراء ٢٦: ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٢) التكوير ٨١: ٢٥.

(٣) الحاقّة ٦٩: ٤١ و ٤٢.

(٤) الطور ٥٢: ٢٩.

بقَسم مغلّظ في سورة التكوير ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾[١].

فمثل هذه الشخصيّة يستحيل عليها الكذب أو سيطرة الجنّ أو الشياطين أو خطأ الحواسّ أو اختلالها أو البخل عن إبداء الحقائق النازلة إليه والتي يراد لها التنزّل إلى مَن دونه، فيتعيّن أن يكون حقّاً وصدقاً وهداية للعالمين، ولذا فلايوجد خلل في الرسول.

كما لا يوجد خلل في المرسِل سبحانه لأنّه ﴿عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّماوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾[٣].

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٤].

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٥].

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ﴾[٦].

---

(١) التكوير ٨١: ١٩ ـ ٢٨.

(٢) البقرة ٢: ٢٠، ١٠٦، ١٠٩. آل عمران ٣: ٢٩. الشورى ٤٢: ٥٠. الأحقاف ٤٦: ٣٣.

(٣) فاطر ٣٥: ٤٤.

(٤) آل عمران ٣: ١٩٠.

(٥) السجدة ٣٢: ٧.

(٦) يونس ١٠: ٥.

﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[١].

﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ﴾[٢].

﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ ﴾[٣].

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾[٤].

﴿ كَذٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٥].

﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * هُدىً وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾[٦].

﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[٧].

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[٨].

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾[٩].

﴿ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ

---

(١) الفرقان ٢٥: ٢.

(٢) الكهف ١٨: ٥٨.

(٣) النحل ١٦: ٦١.

(٤) الأنبياء: ٢١: ١٠٧.

(٥) الشورى: ٤٢: ٣.

(٦) لقمان ٣١: ٢ و ٣.

(٧) الرعد ١٣: ٢.

(٨) الأنعام ٦: ٥٩.

(٩) الأنعام ٦: ٦١.

بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (١).

كما ليس هناك خلل ولا نقص في الرسالة، لا في القرآن ولا في السنّة ولا في العترة المفسّرة لهما ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ (٢).

﴿ قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (٣).

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾ (٤).

﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (٥).

﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا ﴾ (٦).

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ (٧).

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٨).

﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (٩).

---

(١) البقرة ٢: ٢٥٥.

(٢) الإسراء ١٧: ٩.

(٣) الزمر ٣٩: ٢٨.

(٤) النساء ٤: ٨٢.

(٥) الأحزاب ٣٣: ٢١.

(٦) النور ٢٤: ٥٤.

(٧) الأحزاب ٣٣: ٣٣.

(٨) النحل ١٦: ٤٣.

(٩) النساء ٤: ٥٩.

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[(١)].

وقال الرسول ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وأهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عَليَّ الحوض»[(٢)].

هذا وليس هناك خلل في البراهين على أصل الرسالة ولا على خلودها واستمرارها وتماميتها، فهناك المعجزة الكبرى ـ المشتملة على معاجز عديدة سابقة ولاحقة ـ وهي القرآن الكريم. وهناك معاجز أُخرى عظيمة ـ تستقصى في مظانّها ـ وهناك الأدلّة العقليّة الساطعة والنصوص النقليّة القاطعة، وقبل كلّ ذلك شهادة الفطرة وبداهة الفكرة، فهل إلى إنكارِ المنكرين من سبيل؟! ﴿ بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفاً مُنَشَّرَةً ﴾[(٣)].

والحاصل أنّ ما استعرضه القرآن الكريم من مدارس بشرية لإنكار أصل الارتباط بالسماء هي بعينها صياغات ومدارس الفرق المنكرة لاستمرار الارتباط بالسماء وبقاء الخلافة الإلـٰهيّة.

نعم هناك صياغتان أو دعويان لتبرير انقطاع الارتباط بالسماء بقاءً مع الاعتراف بالحاجة إليه وجوداً، وهما وإن كانتا راجعتين إلى بعض ما سبق ـ لُبّاً ـ إلّا أنّ ظاهرهما خلاف ذلك، فاقتضى التنبيه على بطلانهما وعدم مغايرتهما. وهما:

١ ـ إنّ بقاء الارتباط بالسماء موجب لجمود البشريّة عن الحركة والتطوّر وخمول التجربة عن الازدهار نزوعاً إلى التواكل واعتماداً على السماء.

---

(١) الروم ٣٠: ٣٠.

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم: ٣: ١٤٨، وصحّحه على شرط الشيخين، وذكره الذهبي أيضاً وصححه على شرطهما.

(٣) المدّثّر ٧٤: ٥٢.

٢ ـ إنّ القول باستمرار هذا الاتّصال بالسماء هو نوع من الإفراط في النـزعة الباطنية وتضييع للطاقات المادّية والفكرية.

ومقتضى الاعتدال أن نعترف بانقطاعه بعد الرسول محمّد ﷺ فإنّه المنطقة الوسطى بين إفراط الباطنيّة وتفريط المادّية.

ونظير هذه الدعوى ما يتبنّاه بعض العِلمانيين أو المتغرِّبين ـ من أدعياء الثقافة في بلاد الشرق ـ أنّ مفاد ختم النبوّة وسرّ نهاية الوحي الإلهيّ هو تطوّر البشريّة ورُقيّ الفكر الإنساني إلى مرحلة (الإكتفاء الذاتي) والاستغناء عن هداية السماء من خلال العقل والمنطق والتجارب المدروسة والحقائق العلميّة. وبالتالي فلاحاجة إلى وجود نبيّ آخر أو رابطٍ يرفد الناس بالعلم والمعرفة، وليس لأنّ هذه الشريعة خالدة ما دام الإنسان، ذلك لأنّها تركت الكثير من مساحات الفراغ ولم تُجِب على أبسط المسائل العلميّة التجريبيّة.

هذا ما ذكرته هاتان المقولتان، وهما بجميع أشكالهما تتّفقان على الاستغناء عن هداية السماء، غير أنّ الأخيرة تملك التصوّر على صعيد التنظير والتطبيق، والأولى على صعيد التطبيق فحسب، وإن كانت هي الأُخرى تستدعي التنظير أيضاً.

وهما وإن استخدمتا بريق المعاني المبهمة والألفاظ الرنّانة، إلّا أنّهما واضحتا الوهن بيّنتا الخلل. فإنّ ابتعاد أكثر الناس عن السماء خلال قرون عديدة لم يثمر سوى ضياع الحقائق الدينيّة وتسافل القيم الخُلقية وانتشار الأوبئة الروحيّة وتضارب المصالح المادّية إلى أبعد الحدود، حتّى صار الإنسان ـ المادّي ـ وحشاً ضارياً لا يتورّع حتّى عن افتراس أخيه الإنسان ـ وهي حالة نادرة في الوحوش الكاسرة ـ بل القتل الجماعيّ للبشر لمجرّد شهوة أو نزوة أو حسد أو غضب،

فضلاً عن اغتصاب حقوقهم ومصادرة حرّياتهم وانتهاك حرماتهم.

وصدق الله العليّ العظيم حيث يقول: ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾[1].

ذلك لأنّ الحيوان المفترس لا يقتل حيواناً آخر إلّا لجوع أو خوف أو نحوهما من حاجاته الأساسيّة، ولا يتلذّذ بسفك الدماء ولا يستعبد الحيوانات الأُخرى وإنّما يأكل القويّ الضعيف عند الحاجة. أمّا الإنسان ـ الماديّ ـ فإنّه تمادى وتدنّى إلى أسفل من قانون الغاب! فأين التطوّر والازدهار والتقدّم الفكري والاكتفاء الذاتي؟! وأين النظرة الواقعيّة والحكمة والاعتدال؟

فهل من الحكمة والاعتدال أن يتلذّذ فرد وتشقى أُمّة في سبيل لذّته، وهل من النظرة الواقعيّة إغفال الروح وتناسي قوانين العقل والفطرة[2] وإشباع الغرائز والشهوات وقصر النظر عليها؟

كلّا بل حَليت الدنيا في أعينهم وراقهم زِبرجُها فأنستهم ذكر الله العظيم.

والخلاصة: أنّ المدارس الإلحاديّة بشتّى صورها، كانت دعامتها الأساسية لإنكار الرابطة بين السماء والأرض هي دعواهم ـ على طول الخطّ ـ انقطاع العالم الماديّ ـ السفلي ـ عن عالم الغيب وما وراء المادّة ـ العلويّ ـ وكان منشأ ذلك الإنكار غلبة النزعة المادّية المتأصّلة في كيانهم، والتي أدّت ـ تدريجاً ـ إلى إهمال الجانب الروحي وتناسيه أو إخضاعه إلى مقاييس المادّة وضوابطها.

(**ظاهرة تأريخية**) والباحث لا يجد ذلك مقصوراً في مجال الاعتقاد

---

(١) الفرقان ٢٥: ٤٤.

(٢) كالحكمة والعدالة والتحسين والتقبيح والصفات الإنسانيّة النبيلة.

والمذهب، بل يرى لمسات ذلك جليّة حتّى في كتابة التأريخ منذ العهود القديمة وإلى العصور الحديثة. فالملاحظ اهتمام المؤرّخين برصد حياة الملوك والحكّام وأصحاب الفنون والعلوم ونحو ذلك ممّا يخصّ الحياة الماديّة، بعيداً عن ذكر السماء وعلاقة الناس بها، بينما اتّبع القَصَص القرآني ـ والسماويّ بشكل عامّ ـ أسلوب التركيز على هداية السماء وحاجة الناس إليها وضرورة الارتباط بها وسلّط الضوء بالدرجة الأولى على تأريخ الأنبياء وسيرتهم وتكفّلهم بالسفارة الإلهيّة، وأبرزهم وأوصياءهم كنجوم بشريّة تنذر وتبشّر وتهدي إلى سواء السبيل.

والمأمول بعد كلّ ذلك أن يلتفت الإنسان إلى هذه الحقيقة ويؤوب إلى جادّة الاعتدال، لأنّ وجوده لا يختصّ بالمادة والجسد، بل هو مركّب من الروح والبدن، والروح موجود مجرّد عن المادّة في الذات والإدراك والعديد من الأفعال[1] ومقتضى الاعتدال الإقرار بتمام وجود الإنسان لا بعضه، وأداء حقّ الروح وحقّ البدن معاً.

أمّا النزعة البشريّة إلى المادّة، فالمأمول أن تؤوب إلى جادّة الصواب إذا قام الإنسان بواجبه في التدبّر والبحث عن الحقيقة، فإنّ الدلائل على عالم الغيب واضحة، والحجج كثيرة وقاطعة، وأسفر الصبح لذي عينين ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾[2].

نعم، إنّ من تأمّل في خلق نفسه وحقيقة الروح التي تعيش في بدنه وصفاتها وأفعالها، وحقيقة الفطرة التي جُبل عليها ومن أين جاءت وكيف بدأت، يعلم ويجزم بوجود عالم آخر غير عالم المادّة، فكيف إذا تعمّق في أكثر من ذلك

---

(١) كما قرّر في الفلسفة وأُقيم عليه البرهان.

(٢) فصّلت ٤١: ٥٣.

من مخلوقات معروفة أو مخلوقات مجهولة بعيدة المنال ؟

وسوفَ يزداد يقيناً كلّما ازداد وعياً وخبرة ، وينبغي الاعتبار في ماحلّ بساحة الغرب من طغيان وانحراف وضياع نتيجة التشبّث بالمادّة والبعد عن تعاليم السماء.

النقطة الثانية: القدسيّة رهينة الحقيقة

التقديس حالة من حالات التعظيم والتنزيه والاحترام الفائق والخضوع التام لحقيقة من الحقائق. ويقال: قدّس فلان فلاناً ، إذا احترمه وقدّره ونزّهه وخضع له ، وبتحليل أدقّ: هي عبارة عن خضوع القوى العمليّة لدى النفس الناطقة للقوى الإدراكيّة.

وتوضيح ذلك: أنّ لدى النفس الناطقة مجموعة من القوى ، من أهمّها: العقليّة والشهويّة والغضبيّة والوهميّة.

والقوّة العقليّة إمّا عقل نظريّ يستفاد منه في ما ينبغي أن يدرك ويعرف ويعلم ، أو عقل عمليّ يستفاد منه في ما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل.

ووظيفة العقل النظريّ ـ حسب التعريف ـ مجرّد الإدراك والعلم ، ووظيفة العمليّ وبقية القوى الأُخرى هي القبول والتسليم بمدركات العقل النظريّ وتفعيلها والعمل على أساسها ، وبالتالي الخضوع لها .

فإذا أدركت النفس حقيقةً مّا وأذعنت بها بواسطة العقل النظريّ ، فطبيعة النفس بل الفطرة قاضية بخضوع العقل العمليّ والقوى العمليّة الأُخرى لما أدركته قوّة العقل النظريّ .

والمنشأ في ذلك أنّ بقية القوى لها بصيرة وقدرة على الإدراك ، وتعرف أن قوّة

العقل النظريّ هي الأكفأ والأقدر على تمييز المدركات والتعرّف عليها، فلابدّ أن تشقّ طريقها للهداية بتوسّط قوّة العقل النظريّ، والتسليم والخضوع له وعدم التمرّد عليه، وإلّا لكانت في غواية وضلال.

وحقيقة التقديس هي خضوع القوى العمليّة للقوى الإدراكيّة، فهي فعل من أفعال النفس، والاحترام والتعظيم والتوقير لحقيقةٍ مّا أُدركت بتوسّط العقل النظريّ ظاهرة صحيحة لازمة بمقتضى طبيعة وفطرة النفس الناطقة، وخلاف ذلك إخلال مخالف للفطرة المودعة في الإنسان.

نعم، لا ينبغي الخلط بين التقديس الصحيح المبتني على ما ذكرناه، وبين التقديس الذي لا أساس له ولا دليل عليه.

وحينئذ، فما يقال من أنّ (القدسيّة المضفاة على بعض العقائد والحقائق الثابتة نوع من الجمود العقليّ وعقبة أمام قافلة التحقيق) ليس بتامّ، وظاهر الضعف، إذ الإنسان حينما يصل إلى حقيقة ما عبر مقدّمات صحيحة منتِجة، لابدّ أن تأخذ هذه الحقيقة قسطاً من التقديس والتنزيه والاحترام لديه.

الشكّ بوّابة المعارف

إن قلت: أو ليس الشكّ يتولّد منه الأسئلة المختلفة ويوصل الإنسان إلى معرفة حقائق جديدة ويدفع عجلة التطوّر إلى الأمام؟ فإذا اصطدم بالقدسيّة فَقَدَ الإنسان كلّ ذلك!

قلت: إنّ التشكيك منه ما هو مذموم قبيح ومُضرّ، ومنه ما هو ممدوح حسن ونافع. وهذا التقسيم قد ذكر في علم المنطق في باب صناعة الجدل، وأنّ المجادل يجب أن لا يعرّض الحقائق الثابتة، للتشكيك والترديد بخلاف الأمور النظريّة غير المبرهنة.

والقرآن الكريم يصرّح مراراً وتكراراً بذمّ ذلك التشكيك، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾[1].

وقوله: ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[2].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ﴾[3].

وغيرها من الآيات الذامّة للتشكيك والإرتياب في الحقائق. كما ذمّت الآيات العديدة الأُخرى التقليد الأعمى للآباء والتقديس للسّلف من دون دليل.

الشكّ الضارّ المذموم

فالقبيح من الشكّ ما كان يعرض على الحقائق الثابتة التي أُنتجتها المقدّمات الصحيحة والتي ابتنت على سلامة الاستدلال. فإذا وصل الإنسان إلى حقيقةٍ مّا بتوسّط مقدّمات صحيحة وأدلّة منتجة، ثمّ بدأ يشكّك في ما وصل إليه، واعترته حالة من التذبذب والتردّد، فهذا يعني أنّ الإدراكات العقليّة غير قادرة على توليد الإذعان في نفسه، وعدم رضوخ القوى العمّالة لديه إلى القوى الإدراكيّة. وهي حالة مرضيّة تعتري النفس البشريّة، إذ هو من سيطرة قوّة المخيلة أو الوهم أو القوى السفليّة الأُخرى على القوى العاقلة.

فإذا بقيت النفس ملتفتة دائماً إلى حالة الشكّ والترديد، تكون حينئذ غير سليمة، لأنّ الصحّة والسلامة في التناسق والإنسجام بين قوى النفس، ووضع كلّ شيء في موضعه. والإدراك لما هو واقعيّ؛ يجب أن يولّد الإذعان، والإذعان

---

(١) غافر ٤٠: ٣٤.

(٢) التوبة ٩: ٤٥.

(٣) الحديد ٥٧: ١٤.

يجب أن يولّد القدسيّة والاحترام من جانب قوّة العقل العمليّ وما دونها من القوى العمّالة، بمعنى خضوعها وانقيادها ومتابعتها لمدركات العقل النظريّ.

الشكّ قنطرة الحقيقة

فالشكّ ما هو إلّا قنطرة ووسيلة ومقدّمة لتمحيص الحقائق والمعتقدات، فإمّا أن يصل الإنسان بعد البحث والتحقيق إلى حالة الإذعان بالنفي أو الإذعان بالثبوت، وأمّا بقاؤه مرابطاً في منطقة الشكّ مع كفاية ما يصلح للاستدلال على الحقيقة، فإنّها حالة مرضيّة غير طبيعيّة، فإنّ حالة الشكّ عبارة عن تذبذب واضطراب وتحيّر في النفس من جانب القوى العمليّة في انصياعها للقوى الإدراكيّة ومن ثمّ أرشدت الشريعة ونهت عن البقاء في حالة الشكّ وعن جعل اليقين شكّاً كقوله عليه السلام: «لا تجعلوا يقينكم شكّاً، ولا جزمكم ترديداً»[1].

وكذا قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[2].

وغيرها أمثالها من تعابير الروايات وفي العلوم الموروثة، كالفلسفة والحكمة والكلام والأخلاق وغيرها، والعلوم الحديثة كالسيكولوجيا والإجتماع، فإنّها تؤكد على أنّ البقاء في حالة الشكّ والتردّد سواء في جانب الإدراكات العقليّة أو غيرها هو حالة مرضيّة وسقم يصيب النفوس، ولذا ورد عن الصادق عليه السلام: «من شكّ

---

(١) راجع الأحاديث الأربعمائة في الخصال.

(٢) أقول: ينبغي أن يعلم أنّ اليقين في كلمات الشارع لا يراد منه حالة الجزم وسرعة القناعة، وإن نشأ عمّا لا يصلح للدليليّة والحجّيّة، بل هي النتيجة المستفادة من مقدّمات تامّة سليمة. كما أنّ المقصود من العبارة المذكورة ليس خصوص الاستصحاب، بل النهي عن التعويل على الشكّ مع وجود الحجّة، والاستصحاب قاعدة متفرّعة عن قاعدة فوقيّة أوسع منها، وقد حقّق شيخنا الأُستاذ هذا المطلب في علم الأُصول.

أو ظنّ وأقام على أحدهما، أحبط الله عمله. إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة»[١].

قيل: إنّ الفخر الرازي مع ما أنتجته تشكيكاته من فوائد جمّة، مات وهو في حالة شكّ في التوحيد، فلم ينفع نفسه في الإدمان على التشكيك وإن انتفع الآخرون من تشكيكاته عندما اتّخذوها مقدّمة للوصول إلى الحقائق. إذ الإدمان على الشكّ موجب لعناد القوى العمليّة وعدم رضوخها للقوى العقليّة، فبقي على حالة الشكّ ومات عليها، وأصبح التشكيك عنده مطلوباً بالذات، مع أنّ حقّه أن يُطلب بالعرض.

الشكّ الحسن الممدوح

أمّا الشكّ الحسن، فهو تدبّر النفس في الأدلّة والفحص في المقدّمات لمعرفة صحيحها من سقيمها وإثارته للكشف عن المجهولات، فهو ممّا رغّبت إليه الشريعة ويدفع باتّجاهه العقل السليم.

والخلاصة: القول بأنّ القدسيّة التي تحاط ببعض الثوابت والمعتقدات عائق أمام فتح المجال للتحقيق والتنقيب إن قُصِد منه التأمّل والتدبّر في الأدلّة للوصول إلى الواقع والدعوة للفحص السليم عن صحّة وسقم الأدلّة، فهو ممّا لا شك في رجحانه وحسنه، ولا يخدش بقدسيّة المقدّس ولا يقلّل من سموّه ومنزلته.

وإن كان بمعنى البقاء على حالة التردّد والشكّ والإرتياب إلى نهاية المطاف والبناء العمليّ على الشكّ وترتيب آثاره حتّى بعد قيام الدليل الكافي عليه، فهذا سلوك مَرَضيّ سقيم بإتّفاق العلوم القديمة والحديثة، ويمكن أن نجيب عنه[٢]

---

(١) الكافي: ٢: ٤٠٠، الحديث ٨.

(٢) كما أفاده بعض الأكابر.

بما يلي: إن أردتم أن لا نجعل شيئاً مقدّساً قبل البحث عنه ومن دون قيام دليل عليه، فكلامكم صحيح، لكن لا يخالفكم عليه أحد! وإن أردتم أن لا يكون هناك مقدّس أصلاً حتّى بعد قيام الدليل عليه، فما فائدة البحث الذي تدعون إليه؟

ومن المهمّ التمييز بين المعنيين؛ فحينما يقال: إنّ القدسيّة رهينة الحقيقة يعني أنّها ظاهرة طبيعيّة معلولة للحقائق، وهي كالسور والسياج لحفظ الحقائق عن الإندراس والضياع، فهذا الخضوع والتقديس والتعظيم [للحقائق الهامّة والمصيرية] ناشئ من سلامة القوى لدى الإنسان، وعدمه مسبَّب عن سقم ومرض في النفس البشريّة.

النقطة الثالثة: معاني التوحيد والشرك

للتوحيد والشرك معانٍ متعدّدة، من أهمّها:

١ ـ التوحيد في الذات الإلـٰهيّة، بمعنى أنّ الله واحد لا شريك له ولا نظير، وأنّه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد؛ ويقابله الشرك في الذات والقول بتعدّد الآلهة.

٢ ـ التوحيد في الصفات، ومعناه أنّ الصفات الواجبة عين الذات، وأنّ الصفات الجيّدة في المخلوقات (الصفات الإمكانيّة) رشحات لتلك الصفات الأزليّة، ومسبَّبة عنها وليست عينها.

٣ ـ التوحيد في الأفعال، ومعناه أنّ كلّ الأفعال في الكون مستندة إلى إيجاده تعالى، وكذا أفعال الفاعل المختار من المخلوقات هي بتمكينه تعالى للفاعل المختار، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله.

٤ ـ التوحيد في العبادة، ومعناه أنّ العبادة حقّ له تعالى، وأنّه لا يستحقّ العبادة

سواه؛ ويقابله الشرك فيها بمعنى عبادة غير المستحقّ لها.

٥ ـ التوحيد في الطاعة، وهو من التوحيد في الأفعال أيضاً في الفاعل المختار بمعنى أن تكون أفعاله ناشئة من متابعة الله والإنقياد إلى إرادته ومشيئته التشريعيّة أي أنّه لا طاعة لأحد سواه، وأنّ طاعة غيره إنّما تكون بإذنه وأمره لرجوعها إلى طاعته، وإلّا كانت شركاً.

والقرآن الكريم في آياته المكّية وإن لم يركّز الضوء على التوحيد ونفي الشرك في الطاعة وإنّما ركّز على التوحيد في الأقسام السابقة، إذ كان كفّار قريش مشركين لا ملحدين، ولم يكونوا منكرين لأصل معرفة الله كما هو مفاد ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾[١] فكانوا مشركين في الذات وفي العبادة أيضاً ولذا تركّز البحث في الآيات المكّية على نفي ذلك الشرك وما يناسبه.

وهذا بخلاف الآيات المدنيّة، فإنّ التركيز فيها قد انصبّ على القسم الأخير والنهي عن عقيدة الشرك في الطاعة، فهي تدعو إلى طاعة الله وطاعة من أمر الله بطاعته واتّباعه والتسليم له من جهته، والنهي عن طاعة غير الله تعالى بدون إذنه من جهة أُخرى.

والآيات في ذلك كثيرة:

فمنها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَا يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلَا نَصِيراً * يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾[٢].

فاعتبرهم كفّاراً لأنّهم عصوا ولم يطيعوا الله والرسول، وأطاعوا سادتهم

---

(١) لقمان ٣١: ٢٥. الزمر ٣٩: ٣٨.

(٢) الأحزاب ٣٣: ٦٤ ـ ٦٧.

وكبراءهم ممّن لم يأذن الله تعالى بطاعتهم.

ومثلها: قوله عزّ من قائل: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾(١) فاعتبر طاعة أولياء الشيطان شركاً.

وأكّد القرآن على النهي عن طاعة الكفّار من أهل الكتاب وغيرهم، وعن طاعة المنافقين والظالمين والآثمين(٢)، بل نهى عن طاعة أكثر من في الأرض، لأنّهم لا يرتبطون بالسماء، ولم يؤذن في إطاعتهم، فقال سبحانه: ﴿ وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ ﴾(٣).

ثمّ عقّب ذلك بما يفيد التعليل وحكمة النهي، فقال ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾(٤).

وبذلك فلا يفلح الإنسان ولا يهتدي إلّا بالرجوع إلى السماء للتعرف على المهتدين الصالحين للإتّباع والتأسّي وعلى الضالّين المضلّين للحذر منهم ومن سلوكهم وضلالاتهم.

فإنّ تلك الآية وما قبلها دلّت على استخلافه تعالى لخليفة في الأرض وأنّه مؤهّل للعلم، قادر على إنباء الملائكة بما لا يعلمون، وأنّه أفضل منهم وعليهم طاعته والتعلّم منه والخضوع والسجود له، وأنّ من لم يسجد له فقد كفر(٥)،

---

(١) الأنعام ٦: ١٢١.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٠. الكهف ١٨: ٢٨. الأحزاب ٣٣: ١، ٤٨. الإنسان ٧٦: ٢٤. العنكبوت ٢٩: ٨، وغيرها.

(٣) الأنعام ٦: ١١٦.

(٤) الأنعام ٦: ١١٦ و ١١٧.

(٥) البقرة ٢: ٣٠ ـ ٣٤.

ومعنى ذلك أنّ عدم الطاعة لمن أمر الله بطاعته شرك وكفر واستكبار، وإلّا فإبليس لم يكفر بالله ولم يدع إلهاً غيره، وإنّما عصاه في عدم الخضوع لمن أمر بالخضوع له، فهو شرك طاعة وشرك تمرّدٍ على خليفة الله ووليّه.

وهذه القصّة المباركة قد كرّرها القرآن الكريم سبع مرّات في السور المدنيّة[١].

وقد ذمّ القرآن الكريم أهل الكتاب لإطاعتهم أحبارهم ورهبانهم في غير ما أذن الله تعالى، واعتبرهم كفّاراً يعبدون أحبارهم ورهبانهم؛ وذلك لأنّ أحبارهم أمروهم بعبادة عيسى واتّخاذه إلهاً بدون حجّة فأطاعوهم، وأمروهم بالاعتقادات الباطلة مثل أنّ عيسى عليه السلام ابن الله أو أنّ عزير ابن الله، فاتّبعوهم بغير علم، فذمّهم واعتبر ذلك عبادة لهم؛ فقال تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ ﴾[٢]، مع أنّ أهل الكتاب لا يعتبرون علماءهم أرباباً بالمعنى المعروف للربوبيّة كما هو واضح، فيكون المقصود مجرّد الطاعة في غير ما أذن الله تعالى.

وعن الصادق عليه السلام ـ في ذيل تفسير الآية ـ أنّه قال: «والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون»[٣].

وفي حديث آخر: «ولكن أطاعوهم في معصية الله»[٤].

ويمكن استخلاص ذلك من سياق قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾[٥].

---

(١) البقرة والأعراف والإسراء والكهف وطه والحجر وص.

(٢) التوبة ٩: ٣١.

(٣) الكافي: ٢: ٣٩٨، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣٣، الحديث ٣٣٤٠٦.

(٥) البقرة ٢: ٣٤.

ومنهـا: قوله تعالى: ﴿ قُـلْ إِنْ كُـنْتُمْ تُـحِبُّونَ اللهَ فَـاتَّبِعُونِي يُـحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَـغْفِرْ لَكُمْ ﴾[١] ومفهوم الآية: إن لم تتبعوني فلستم تحبّون الله، فجعلت علامة صدق محبّة الله والايمان به، ولازمه هو متابعة من أمر الله بطاعته واتّباعه والإنقياد له. نظير قوله تعالى: ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾[٢].

والكثير من الآيات التي قـرنت بـين طـاعته ﷺ وطـاعة الله كـقوله تـعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[٣].

وقوله: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾[٤].

وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ ﴾[٥].

ومنهـا: قوله: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِـنْ دُونِ اللهِ أَنْـدَاداً يُـحِبُّونَهُمْ كَـحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾[٦].

وهكذا اعتبرت الآيات المتبوع والمحبوب بدون إذن الله تعالى ندّاً مقابلاً لله عزّ وجلّ، فالندّيّة في هذه الآيات ليست ندّيّة من قبيل عبادة الأصنام، وإنّما هي

---

(١) آل عمران ٣: ٣١.

(٢) النساء ٤: ٨٠.

(٣) آل عمران ٣: ١٣٢. وتشبهها: آل عمران ٣: ٣٢. المائدة ٥: ٩٢. الأنفال ٨: ١، وغيرها.

(٤) الحشر ٥٩: ٧.

(٥) النساء ٤: ٦٤.

(٦) البقرة ٢: ١٦٥ ـ ١٦٧.

باعتبار اتّباع من لم يأمر الله بطاعته وتولّيه، بل أمر بالتبرّي منه. فإطاعة جماعة لجماعة سالفة لم يأمر الله عزّ وجلّ باتّباعهم هو نوع من أنواع الشرك، وجعل الندّ له تعالى يؤدّي إلى بطلان جميع الأعمال ويجعل أعمالهم حسرات عليهم ويجرّهم إلى الخلود في النار.

وفي مقابل ذلك قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** ﴾[1] فأمر تعالى بتولّي الرسول ﷺ وتولّي من أقام الصلاة وآتى الزكاة [حال الركوع، والولاية تعني الأَوْلى بكم والوالي عليكم ولزوم الإطاعة والانقياد].

ومثلها: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** ﴾[2]، فإنّها دلّت على لزوم طاعة الرسول وأولي الأمر ووجوب ذلك، ولكنّ العاصي لهذا الواجب لا يخرج عن الإسلام بذلك وإن كان مشركاً في الطاعة وعاصياً مهملاً لفريضة من فرائض الإسلام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** ﴾[3]، فهذه الآية الكريمة مع كونها مكّيّة النزول تعرّضت للتوحيد ونفي الشرك في طاعة وليّ الله والتسليم بما اختاره الله وطاعة من أمر بطاعته، وأنّ هذا الموضوع إلزاميّ وليس لأحد أن يختار غير ما اختاره الله، أو ينتخب غير مَن عيّنه الله تعالى.

وكذا قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً *

---

(١) المائدة ٥: ٥٥.

(٢) النساء ٤: ٥٩.

(٣) القصص ٢٨: ٦٨.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١].

فقيّد سبحانه وجود الإيمان والتوحيد بطاعته ﷺ وتمام متابعته والإنقياد والتسليم له في القول والفعل، والرضا به نفسيّاً أيضاً.

فالعقيدة التوحيديّة منوطة بمنتهى الطاعة العمليّة والقلبيّة للرسول ﷺ، وتعتبر التمرّد عليه ﷺ شركاً قلبيّاً، ووجه إناطة التوحيد والإيمان بطاعة من أمر الله بطاعته، وتلازم أقسام التوحيد الخمسة هو أنّ مَن يوحّد الله بالبرهان ـ مثلاً ـ من دون أن يسلّم بنبوّة النبيّ الخاتم ﷺ أو يذعن بإمامة وولاية الوصيّ، فلا يقبل منه ذلك، لكونه يؤول إلى عدم الإذعان بالذات الأزليّة اللّامحدودة في القدرة واللّامحدودة في كلّ الصفات.

وسيأتي بسط وجه التلازم بينها وأنّه كيف يؤول إلى تحديد الذات والقول بالذات غير الأزليّة.

ومثلها: قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً﴾**[٢]، فإنّها دلّت على نفس المضمون، وأنّ التسليم وعدم فرض الرأي والإذعان باختيار الله والرسول من شروط الإيمان، وبدون ذلك لا يتمّ الإيمان.

والمعروف لدى أصحاب الحديث من العامّة وجماعة السلفيّين وأتباع مذهب محمّد بن عبدالوهاب: أنّ القرآن الكريم يركّز على التوحيد في مقابل عقيدة الشرك، حيث أنّ كفّار قريش والجزيرة العربيّة قبل الإسلام لم يكونوا ملحدين،

---

(١) النساء ٤: ٦٤ و ٦٥.

(٢) الأحزاب ٣٣: ٣٦.

بل كانوا يشركون مع الله غيره، كما تصرّح بذلك العديد من الآيات مثل ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾[١]، ومن ثَمّ ركّز القرآن الكريم على نفي الشرك في العقيدة والعبادة، ومن هنا قالوا بأنّ تشدّد القرآن يتمحور حول ذلك.

وهذا الأمر وإن سبقهم فيه بقية الطوائف الإسلاميّة إلّا أنّ العقيدة التوحيديّة ونفي الشركيّة في القرآن الكريم، على أقسام: فالآيات المكّيّة ركّزت على التوحيد في الذات والصفات والعبادة، وأمّا الآيات المدنيّة فقد ركّزت على التوحيد في الطاعة ونفي الشرك فيها، أي توحيد الله في طاعة من أمر الله بطاعته، ونفي الشرك في طاعة من لم يأمر الله بطاعته ونهى عنها، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في المقدّمة السابقة.

النقطة الرابعة: الوحدة الإسلاميّة وفريضة الاعتصام بالله

البحث في العقائد وتحقيقها، هل ينافي الوحدة الإسلاميّة ؟

لا شكّ في حثّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة على الاتّحاد والتكاتف بين المسلمين، وأنّهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى ،قال تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾[٢].

فقضيّة الوحدة الإسلاميّة قضيّة مسلّمة أجمعت عليها الأمّة ودلّت عليها الأدلّة القطعيّة، ولكن هل أنّ البحث في العقائد الحقّة ينافي ذلك ؟

الحقّ أنّه لا ينافيه ولا يعارضه ولا يخدش فيه قيد أنملة !

---

(١) لقمان ٣١: ٢٥.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٣.

ذلك لأنّ طرح النظريات المتبنّاة من الفرق المختلفة حول الزعامة والقيادة للمسلمين، ومداولة الأوراق المطروحة في بورصة التحقيق، إذا كان بحثاً عن الحقيقة للحقيقة وعلى طاولة الإنصاف وبنحو لا يتصادم مع توحيد الصفّ في المشتركات ـ الكثيرة ـ، هذا الطرح وهذا البحث ليس تكريساً للفرقة ولا تشتيتاً للأمّة، بل لا يعدو الامتثال للواجب والأداء للفريضة التي يقطع بها العقل ويؤكّدها النقل، حتّى أنّ نفس هذه الآية الكريمة تدلّ على وجوب الوحدة من خلال التمسّك بحبل الله، لا الوحدة كيفما وقعت!

فقال عزّ من قائل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً﴾ وجعل قطب الاتّحاد هذا الحبل ومركز الاتّفاق هذا الاتّصال، وهو حبل طرفه بين أيدينا وطرفه الآخر عند الله تعالى، فهو حبل الاتّصال بالسماء وجوهر الارتباط بالكامل المطلق الواحد الأحد.

والباء في ﴿بِحَبْلِ﴾ إمّا للتعدية فيكون الحبل هو المعتصَم به ومفعول الإعتصام، وإمّا للإلصاق فهو تقييد للإعتصام بالحبل وليس كل إعتصام، أو للإستعانة، فيكون الحبل وسيلة للإجتماع وعوناً على الاتّحاد، وكيف كان فالمطلوب هو الإعتصام بالحبل والتمسّك به والإلتفاف حوله والتجمّع من خلاله لا مجرّد الاتّحاد ولو كان على اللات والعزّى والظلم والطاغوت!

ولا يخفى ما في التعبير بالحبل في الآية الكريمة والحديث النبويّ الشريف من لطف وظرافة ومناسبة، فهو إمّا تشبيه كما ينبغي أن تكون عليه جماعة المسلمين من التكاتف والترابط بحيث تكون كالحبل الواحد المتجمّع من خيوط منفصلة المشدود بركن وثيق، أو تشبيه للمسلمين في حاجتهم إلى حبل الله بالغريق المتمسّك بحبل النجاة، وذلك من خلال تضمين الفعل معنى التمسّك لتكون

الغاية حصول العصمة من الهلاك والضلال.

وهل التمحيص عن صحيح المقال من الفرق والطوائف والمذاهب إلّا فحصاً عن الحبل الذي أمرنا بالإعتصام والتمسّك به للنجاة ليكون الأساس الذي ترسو عليه الوحدة المأمور بها بقوله تعالى ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾.

وهذا المقطع إمّا تأكيد للمقطع السابق ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً﴾ إذا فسّرناه بلزوم تمسّك الجميع بالحبل وعدم تفرّق بعضهم عنه.

وإمّا فريضة أُخرى لها كمال المناسبة مع الأولى فكأنّه قال: إعتصموا وتمسّكوا جميعاً بحبل الله، ثمّ أمر بعدم التفرّق.

وكلّ هذا الحثّ والتأكيد على فريضة الاتّحاد وعدم التفرّق موجّه إلى كلّ مَن دخل في حظيرة الإسلام وتشهّد بالشهادتين، فتوفّرت له حصانة الإسلام وحقن دمه وحُرِّم مالُه وعرضُه وفتحت أبواب الارتباط به، وحلّت مناكحته، وكان له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، ممّا يدلّ على أنّ المسلمين وإن اشتركوا في مثل تلك الأحكام الاجتماعية العامّة واشتركوا في وجوب الذبّ عن بيضة الإسلام ومقدّساته ومدافعة أعداء الدين صفّاً واحداً وحماية الثغور ودفع الفئة الباغية إذا اقتتلت فئتان منهم، والأمر بالمعروف وتثبيته والنهي عن المنكر ودفعه في مختلف أصعدة حياتهم، وغير ذلك من الأحكام السياسيّة العامّة.

واشتركوا في توزيع بيت المال وموارده الماليّة والطبيعيّة، ووجوب الوفاء بالعقود بينهم، وغير ذلك من الأحكام الاقتصاديّة العامّة.

كما اشتركوا في إقامة الحدود والتعزيرات، وإقامة القسط والعدل في فصل التنازع والخصومات، ونحو ذلك من الأحكام القضائيّة والجزائيّة العامّة.

واشتركوا في إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، واستقبال القبلة، وأداء الصيام،

والحجّ، وغيرها من الأحكام العباديّة والروحيّة العامّة، بالإضافة إلى اشتراكهم قبلُ في الإيمان بالله وتوحيده، وبنبوّة نبيّه الخاتم ﷺ، وبالكتاب المنزل عليه ﷺ، والاعتقاد بيوم الحساب، والعقاب والثواب، وغير ذلك من الأحكام العقائديّة العامّة.

فالصحيح من ناحية الأدلّة الفقهيّة المحضة ـ مع غضّ النظر عن المصالح الثانوية ـ هو إشتراك المسلمين في كلّ ذلك عقيدةً وعبادةً وقضاءً وجزاءً وسياسةً واقتصاداً وحصانةً وحقوقاً لهم وعليهم ـ على ما بنى عليه مشهور الإماميّة ـ وهذه هي ما يسمّى أحكام الإسلام في قبال أحكام الإيمان.

ولكن هل إنّ هذه الحقيقة الفقهيّة تتصادم مع ذكر العقائد وتحقيقها؟ وهل هناك تنافٍ بين آية التآخي والإجتماع ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ وبين تحقيق العقيدة وتحصيل المذهب الحق؟

كلّا وكلّا فإنّ هذه الحقيقة الفقهيّة والآية الكريمة لا ينافيان ذلك البحث سواء كانت فقرة ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ أمراً مؤكّداً لسابقها، أو فرضاً جديداً، وإن أقررنا أنّها آية عزيمة لا رخصة، لأنّها من قبيل تحديد الإعتصام بحبل الله وبيان كيفيّته إذ أنّه أمر أوّلاً بالاعتصام، فقد يُتوهّم أنّ ذلك يعني لزوم التمسّك بحبل الله ولو استلزم الفرقة والتشتّت، فأكّد مراده وبيّن لزوم كون الإعتصام بنحو لا يوجب الفرقة بل يكون منشأً للاتّحاد والإجتماع والألفة والإشتراك.

وتوضيح عدم التصادم: أنّ جميع أنواع التوحّد الثابتة فقهيّاً والمأمور بها قرآنيّاً وروائيّاً، لا تحقّق الحصن المنيع والحفظ من الغواية إلّا إذا تمّ الاعتصام بحبل الله، وإذا لم ترسّ عليه وتستند إليه، فهي وحدة صوريّة سياسيّة لا جوهريّة حقيقيّة، فإنّهم وإن اشتركوا في كلّ ذلك إلّا أنّ هذه المظاهر من الوحدة وسبل النجاة

تتهدّدها الفرقة والهلكة، ويفتّ في عضدها الشقاق والإنحراف والضلال ما لم يمتثل المسلمون ما فرضه الله عليهم وهو الإعتصام بحبله تعالى، لأنّه هو الأمان من الفرقة والهلكة.

وهذا يعطي معنى أنّ الحبل دعامة تدور عليها رحى الإسلام وتلتفّ حوله بقية الأحكام وترتكز عليه خيمة المجتمع الإسلاميّ وهو مصدر قوّتهم وعزّتهم ونجاحهم وفلاحهم.

فكلّ تلك الأبواب التي اشتركوا فيها لا تحميهم من التنازع فيها، سواء باب القضايا الاجتماعيّة أم السياسيّة أم باب الاقتصاد أم القضاء والأمن أم العقائد أم مصادر العلم بالدين الحنيف أم منابع التقنين والتشريع، وذلك الحبل هو المتكفّل لحلّ الاختلاف في تلك الأبواب وغيرها أجمع.

فهل لعمرك رأيت باباً يُطرق أهمّ من هذا الباب، وملاذاً يُلجأ إليه أوسع من هذا الملاذ، وحبلاً تتّسق به خرز الدين، أقوى وأمتن من هذا الحبل الوثيق؟

خصوصاً وأنّ في استخدام مفردة (الحبل) نكتتين ظريفتين:

١ ـ أنّ الحبل عادة يستخدم للنجاة، ويكون أحد طرفيه عند المنقِذ وطرفه الآخر في يد المنقَذ، وهذا يدلّ على استمرار الاتّصال بالسماء وعدم الإكتفاء بما وصل إلينا من أحكام وأدلّة ونظريّات عقليّة ونقليّة، بل لابدّ من التمسّك بحبل السماء وعدم تركه، وهذا الحكم عامّ لكلّ المسلمين السابقين والحاضرين والقادمين إلى يوم القيامة، فلابدّ من وجود حبل متّصل بالسماء في كلّ هذه العصور، وعدم انقطاع الفيض الإلهيّ والرحمة النازلة.

٢ ـ وردت كثير من روايات العامّة في أنّ الحبل هو الكتاب، وفي بعضها أنّه حبلان: حبل الكتاب وحبل آل الرسول ﷺ، فإذا صحّت الطائفة الثانية فهو

المطلوب ، وهو قريب جدّاً إذ أنّها لم ترد ممّن ينتمي إلى مذهب أهل البيت كي يتّهم في النقل وكانت الأجواء الاجتماعية وأهواء الحكّام تقتضي الوضع ضدّهم لا لهم عليهم السلام.

وإن لم تتمّ هذه الطائفة بل ثبتت الأولى ، فلا يُحتمل أنّ المراد بالحبل هو ظواهر الكتاب فقط ، إذ أنّ ظواهر الكتاب الشريف لم تمنع من الفرقة والتشتّت والتقاتل والتنابذ والضلال ، بل كثر حصول كلّ ذلك مع تمسّكهم جميعاً بالكتاب الظاهر ، فلابدّ من وجود مفسّر لهذا الكتاب ، ومستنبط لحقائقه ، وموضّح لمتشابهاته ، عالم بجزئيّاته وكلّياته لكي يطبّقه على كلّ مشكلة ومعضلة ، لأنّ فيه تبيان كلّ شيء ، ولا حافظ ومفسّر كذلك سوى العترة الطاهرة ، ولم يدّع ذلك سواهم ، ولم يبطل الله سبحانه دعواهم ، بل أكّدها بالمعاجز الباهرة والكرامات المستمرّة الظاهرة.

* * *

ميزان الأدلّة في المعارف الاعتقاديّة

وفيه مقامات:

الأوّل: في إمكان التعبّد بالظنّ في تفاصيل العقائد

الثاني: في ضابطة أُصول الاعتقادات

الثالث: نهج مدارس المعارف

المقام الأوّل: في إمكان التعبّد بالظنّ في تفاصيل العقائد

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التحقيقات الأخيرة في أُصول الفقه قد انتهت إلى إمكان إثبات تفاصيل المسائل الاعتقاديّة بالظنّ والحجج التعبّدية دون أُصول العقائد وأُسسها، كما ذكر ذلك المحقّق الشيخ الأنصاريّ في الرسائل[1] حاكياً له عن جماعة، منهم المحقّق الطوسيّ، والأردبيليّ، وتلميذه صاحب «المدارك»، والشيخ البهائيّ، والعلّامة المجلسيّ، والمحدّث الكاشانيّ، وغيرهم ﷺ، وقد ذهب الشيخ إلى إمكانه بحسب الصناعة وإن منع منه بحسب الوظيفة الشرعيّة، كما حكى عن الشيخ الطوسيّ[2] كفاية الجزم والظنّ في الاعتقاد إذا طابق الواقع وإن عصى المكلّف بترك تحصيل الاعتقاد عن دليل قطعيّ لأنّه واجب مستقلّ.

بل يظهر من كلام المانعين من العمل به في الاعتقاديّات إمكان وقوعه، ومن المتأخّرين قد ذهب الحكيم الفقيه المحقّق الإصفهانيّ في كتابه «نهاية الدراية»[3]

---

(١) مبحث الظنّ، تنبيهات دليل الإنسداد، الأمر الخامس: إعتبار الظنّ في أُصول الدين والأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة.

(٢) نقله ﷺ عن الشيخ الطوسي في العدّة، مسألة حجّية أخبار الآحاد وفي آخر العدّة.

(٣) نهاية الدراية للأصفهاني: ٣: ٣٩٩.

إلى تصوير ذلك وكفاية الإيمان بالظنّ ، وكذا المحقّق القمّي ﷺ[١] ، وكذا ذهب السيّد الخوئيّ إلى حجّية الظنّ في تفاصيل الاعتقادات[٢].

وليعلم أنّ مسلك الفقهاء في الحكم الأوّل في تفاصيل الاعتقادات ، وهو وجوب الإيمان فقهيّاً ، هو كونه كبقيّة أحكام الفقه الفرعيّة ، من أنّه:

إن كان ضروريّاً في الدين ، فإنكاره خروج عن الدين ـ بالشرائط المذكورة عندهم ـ وإن كان ضروريّاً في المذهب ، فإنكاره خروج عن المذهب عند الأكثر ، أو خروج عن الدين أيضاً كما عند المجلسيّ والمحقّق القميّ ﷺ .

وإن لم يكن ضروريّاً فلا يوجب سوى الفسق إذا تنجّز عليه ، وبالجملة هو من الأعمال الفرعيّة العمليّة ، غاية الأمر أنّها على نحوين: أعمال الجوارح وأعمال الجوانح.

ولأجل تحقيق المسألة لابدّ من البحث في مرحلتين:

الأولى: في إمكان ووقوع التعبّد بالحكم التكليفيّ الشرعيّ في الاعتقاديات من وجوب وحرمة ، وغيرهما ، والذي يُسمّى في مصطلح علم أُصول الفقه بالحكم الواقعيّ الأوّليّ ، أي بلحاظ الموضوع والفعل في حدّ نفسه وبعنوانه الأوّليّ.

الثانية: في إمكان ووقوع التعبّد بالكاشف الظنّيّ الذي يسمّى أُصوليّاً بالحكم الظاهريّ ، وهل يمكن تدخّل الشارع في كيفيّة الإحراز والإدراك للإعتقاديّات التي هي أفعال قلبيّة ؟

أمّا المرحلة الأُولى: فوجه الحاجة للبحث فيها أنّ التعبّد بالظنّ شرعاً إنّما

---

(١) قوانين الأصول: ٢: ١٦٤، ٢٢٠.

(٢) مصباح الأُصول للبهسودي: ٢: ٢٧٣.

يتعقّل بعد إمكان التعبّد بالحكم التكليفيّ في الاعتقاديات كوظيفة، وإلّا فلا معنى للتعبّد بالظنّ حينئذٍ.

وقد ذكر جماعة إمكان التكليف الشرعيّ بالاعتقاد بالنبوّة والإمامة والمعاد.

وذكر آخرون إمكانه في الإمامة والمعاد فقط، وعلّلوا ذلك بعدم المحذور العقليّ من دور وغيره حينئذ، لا سيّما أنّ الترغيب والترهيب نافع للنفس بلحاظ العقل العمليّ، حيث أنّ الذمّ والمدح يؤثر في الإرادة والأفعال الجانحيّة، لأنّ الاعتقاد والإذعان فيه جهتان:

جهة الإدراك والإنكشاف، وجهة أنّه فعل من أفعال النفس.

بخلاف التوحيد؛ فإنّ التعبّد به كوظيفة شرعاً يستوجب الدور المحال. فوجوب المعرفة فيه عقليّ محض ولا يمكن وجوبه شرعاً.

هذا، والتحقيق إمكان التعبّد شرعاً في الاعتقاديّات مطلقاً حتّى التوحيد، وذلك بالالتفات إلى أمور:

الأوّل: أنّ النفس في فعلها ـ وهو الاعتقاد ـ تقوم بثلاثة أفعال:

١ ـ الفحص من المجهول إلى المعلوم، وبالعكس.

٢ ـ إدراك المجهول كنتيجة متولّدة من مقدّمات معلومة.

٣ ـ الإذعان بما أدركته.

وقد بُيّن في الفلسفة أخيراً ـ كما حقّقه الملاصدرا في رسالة التصوّر والتصديق ـ: أنّ الإذعان هو الحكم المتعلّق بالقضايا، وهو مغاير للإدراك المنقسم إلى التصوّر والتصديق، فكلّ من القسمين تصوّر بالمعنى الأعمّ، غاية الأمر أنّ التصديق تصوّر موجب لإذعان النفس، فهو علّة للإذعان لا متضمَّن له.

فالإدراك والتصوّر بقسميه فعل للقوى الإدراكيّة للنفس، بينما الإذعان هو فعل للقوى العمليّة في النفس، وحقيقة هذا الإذعان هو قيام النفس بدمج صورتي المحمول والموضوع في صورة واحدة، فإذا دُمجتا معاً يكون ذلك إذعاناً، نظير الصورة الحسّيّة التي تدركها النفس، حيث أنّ هذه الصورة المحسوسة البديهية هي عبارة عن موضوع وعدّة محمولات أذعنت النفس بثبوتها للموضوع، فتدركها في صورة واحدة مندمجة.

فالدمج فعل نفسانيّ عمليّ متعلّقه الإدراك، ولذا يقال أيضاً: إنّ الإدراك فعل قوّة العقل النظريّ، والدمج والإذعان فعل قوّة العقل العمليّ، وكلّ من هذين الفعلين اختياريان للنفس، وإن كان الإدراك من نمط الانفعال، والإذعان من نمط الفعل والإيجاد، إذ باختيار الفحص بين المعلومات والمجهولات تتهيّأ النفس لإدراك المقدّمات ومن ثمّ إدراك النتيجة، ثمّ إذا شاءت تقرّ وتذعن بتلك النتيجة.

والنفس في الحالات السليمة من الأمراض الإدراكيّة، والصفات العمليّة، تقوم بهذين الفعلين باسترسال طبيعيّ موافق لفطرتها، فلكلّ من القوّتين الإدراكيّة والعمليّة أدوات تقيها وتصونها عن تلك الأمراض العائقة لهما عن ممارسة فعلهما.

ومن الأمراض الإدراكيّة حبّ الشيء أو بغضه، ففي الخبر «حبّك للشيء يعمي ويصمّ»[1]، أي أنّه يمنع من الإدراك السليم.

ومن المقرّر في علم النفس أنّ الترغيب والترهيب، من الأدوات المعالجة للقوى العمليّة وغالب الأمراض الإدراكيّة نابعة من الأمراض العمليّة. ومع ذلك، فالإدراك السليم بمفرده إذا قامت به القوى الإدراكيّة لا يكفي لقيام النفس وقوى العقل العمليّ بالحكم والإذعان، إذ قد تبتلى النفس بصفات وهيئات رديئة تعيقها

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٣٨٠، الحديث ٥٨١٤.

عن ذلك، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴾[١].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ﴾[٢].

ولذا قال الحكماء: إنّ البرهان وحده لا يكفي لتحقيق الإذعان بالنتيجة، ولم يعدّوا الفيلسوف حكيماً حتّى يكون مرتاضاً وسالكاً طريق تهذيب النفس، بل قال شيخ الإشراق ـ السهروردي ـ:

«إنّه لا يكون حكيماً إلّا إذا اقتدر على خلع النفس عن بدنه».

فهم يلحظون في ذلك أنّ (الإدراك التامّ المطابق للواقع) كما هو تعريف الحكمة، لا يتحقّق مع ممانعة النفس عن الوصول إلى الحقائق.

فالبرهان ليس علّة فاعلية تامّة للنتيجة، بل هو علّة مُعدّة قريبة جدّاً لإفاضة النتيجة، والعلمُ اليقينيّ إنّما هو من إفاضة العوالم العلويّة، فلابدّ من عدم المانع من الإفاضة، ورفعُ المانع إنّما يتمّ بتهذيب النفس وترويضها لكي تتقبّل الحقّ وتذعن به. ومن الواضح أنّ الترهيب والترغيب طريق إلى ذلك، وهو متولّد ومسبّب عن الحكم والتكليف الشرعيّ.

الثاني: أنّه لا يخفى أنّ الإيمان ليس من سنخ الإدراك المجرّد كفعلٍ لقوّة إدراكيّة، بل هو فعل علميّ من قوّة العقل العمليّ، كما هو سنخ أفعال العقل العمليّ وهي أفعال ليست عمليّة بحتة ولا إدراكيّة بحتة، بل فيها كلّ من الجنبتين، كما تقدّم في الأمر الأوّل، وأنّ الإذعان وإن ارتبط بإدراك القضايا إلّا أنّه من فعل

---

(١) النمل ٢٧: ١٤.

(٢) الروم ٣٠: ١٠.

العقل العمليّ، والإيمان من سنخ الإذعان، ولذا تصدق عليه ماهيّة التسليم والإخبات والإنقياد القلبيّ، وهو مغاير للمعرفة بمعنى الإدراك والإنكشاف المجرّد، كما يشير له قوله تعالى ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴾[1]، فإدراكهم المجرّد من دون التسليم والإذعان والإخبات لا ينطبق عليه الحدّ الماهويّ للإيمان، بل يصدق عليه كفر الجحود كما صرّحت به الآية الشريفة. نعم، قد تُطلق المعرفة وتستعمل في ما يترادف مع الإيمان.

الثالث: بعد إذ تبيّن مغايرة الإدراك للإذعان ومغايرة المعرفة للإيمان، لابدّ من الالتفات إلى كون الإذعان والإيمان لهما درجات تشكيكيّة بتبع ما للإدراك من درجات تشكيكيّة.

وعلى هذا الأساس يتصوّر من النفس الإذعان والبناء والتسليم والإنقياد لدرجة الإدراك الاحتماليّة، كما قد تسلّم النفس وتذعن لدرجة الإدراك الظنّي وكذا لدرجة الإدراك اليقينيّ، مثل موارد الإدراك لمحتملٍ ذي أهمّية خطيرة، فإنّ النفس تراعي ذلك الاحتمال وتنقاد وتذعن بالمحتمل، ولا تراعي الإحتمال القويّ المقابل.

كما إنّها قد تنقاد وتتابع الإدراك الظنّي، فما قد يوهمه كثير من كلمات الحكماء أو المتكلّمين ـ حيث قالوا: إنّ الإذعان والجزم لا يكون إلّا مع اليقين أو العلم ـ يقبل الحمل على العلم بالمعنى الأعمّ الشامل لمطلق التصوّر والإدراك في مقابل الجهل المركبّ، لاخصوص التصديق والعلم المركّب، ويشير إليه قوله سبحانه: ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾[2].

---

(١) النمل ٢٧: ١٤.

(٢) البقرة ٢: ٤٦.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ﴾[٣].

بل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً﴾[٤] دلالة على حصول الإيمان بمجرّد الرجاء الذي لا يبلغ مرتبة الظنّ ولا الاطمئنان فضلاً عن مرتبة اليقين.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ﴾[٥].

وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُواْ اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾[٦].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا..﴾[٧].

وقوله سبحانه: ﴿فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٨].

وقوله سبحانه: ﴿فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الآخِرَ﴾[٩].

---

(١) الحاقّة ٦٩: ٢٠.

(٢) المطفّفين ٨٣: ٤ و ٥.

(٣) البقرة ٢: ٢٤٩.

(٤) الكهف ١٨: ١١٠.

(٥) العنكبوب ٢٩: ٥.

(٦) الأحزاب ٣٣: ٢١.

(٧) يونس ١٠: ٧.

(٨) يونس ١٠: ١١.

(٩) العنكبوت ٢٩: ٣٦.

وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُوراً﴾[١]، وغيرها.

فإنّ هذه الآيات تشير إلى تحقّق الإذعان والتسليم والإيمان والإخبات ولو بدرجات ضعيفة منه من دون تحقّق الإدراك بالدرجة العالية التامّة، بل يحصل بتبع الإدراك الضعيف.

وحمل الظنّ والرجاء على العلم والخوف مجاز لا قرينة ولا دليل عليه، ومن ثَمّ فلا وجه له سوى ما هو مرتكز من توهّم لزوم الجزم اليقيني في ماهيّة الإيمان والنجاة الأُخرويّة، مع أنّ اليقين درجة من درجات الإيمان، ومن أعزّ الكنوز الإلٰهيّة، ففي الرواية الشريفة أنّه: «لم يقسّم بين الناس شيء أقلّ من اليقين»[٢].

وقد نُبّه على ذلك في علمي الفلسفة والعرفان[٣]، وتشير إلى ذلك الآية الكريمة ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[٤]، إذ أنّها تبيّن الملازمة بين تحقّق درجة (علم اليقين) ورؤية الجحيم.

ويشير إلى ذلك أيضاً إحتجاج الرضا عليه السلام على أحد الزنادقة بأنّ الإحتياط بالإيمان بالنبيّ ويقوله صلى الله عليه وآله موجب للنجاة على كلّ تقدير، سواء طابق الواقع أم لا؛ بخلاف عدم الإحتياط به، فإنّه محتمل للهلاك الأبديّ والعذاب المقيم على تقدير المطابقة، والعقل يدعو إلى الإحتياط حينئذ، فإنّ مؤدّى هذا الإحتجاج

---

(١) الفرقان ٢٥: ٤٠.

(٢) الكافي: ٢: ٥٢.

(٣) كما قدّمنا قولهم: إنّ المقدّمات والبراهين ليست علّة تامّة لحصول اليقين بالنتيجة، لتوقّف اليقين على خلوّ النفس من الهيئات الرديئة والصفات المَرَضيّة، وإنّما يفاض اليقين على النفس الطاهرة.

(٤) التكاثر ١٠٢: ٥ ـ ٧.

هو إمكان تحقّق الإيمان بدرجة الإحتمال، وتَترتّب عليه النجاة كما هو مفاد الآيات المتقدّمة.

وإذ اتّضحت هذه الأمور الثلاثة، يتّضح أنّ كلّاً من البيان أو المعرفة أو الإدراك مغاير للإذعان والإيمان، وأنّ كلّاً منهما مغاير للفحص؛ فللنفس أفعال ثلاثة: فحص، فإدراك، فإذعان. كما اتّضح أيضاً إمكان تحقّق الاعتقاد الظنّيّ، بل الإذعان الاحتماليّ والتسليم الرجائي، ويترتّب على ذلك أنّ ما يقال من أنّ وجوب المعرفة يتعيّن كونه عقليّاً محضاً، إن أُريد به وجوب الفحص فهو تامّ لا غبار عليه، إذ لا يمكن افتراض تشريعه قبل معرفة التشريع، للزوم الدور، وكذا الحال إذا أُريد منه وجوب الإدراك والبيان[1].

وأمّا إن أُريد منه الإذعان والتسليم والإيمان، فلا مانع من تصوير التشريع والتكليف به وإن كان المتعلّق هو أوّل أُصول الدين وهو التوحيد، بل التشريع نافع في ذلك كما عرفت، ولذا ورد التعبير عن الإيمان بالتوحيد بأنّه (أوّل الفرائض) و(أكبرها) من دون لزوم الدور أو الخُلف، لأنّ من فحص بإلزام من عقله وأدرك وجود الباري والخالق عزّ وجلّ، وأدرك قدرته اللامحدودة، وأدرك أنّ له إرادة ورغبة بأن يؤمن الإنسان ويذعن به تعالى، فإنّه لا يلزم من ذلك دور ولا خلف، بل يكون أدعى لتحريكه إلى الإيمان، على ما تقدّم من أنّ الترغيب والترهيب علاج للقوى العمليّة في تحقيق متابعة مدركات القوى النظريّة، ويشير إلى هذا التفكيك في معنى المعرفة ما ورد في الروايات، كما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس لله على خَلْقه أن يَعْرِفوا قبل أن يُعَرِّفَهم، وللخلق على الله أن يُعرّفهم،

(١) أقول: لا موجب لذكر هذه المفردة (البيان)، إذ لا يتوهّم أحد وجوب البيان على المكلّف، بل البيان لطف للمكلّف.

ولله على الخلق إذا عرّفهم أن يَقْبَلوه»[١].

فإنّها تصرّح بلزوم القبول والتسليم والإذعان بعد الإدراك والمعرفة، فهي تفكّك بينهما.

وفي أُخرى عن عبد الأعلى[٢]: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلحك الله، هل جُعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟

قال: فقال: لا.

قلت: فهل كُلِّفوا المعرفة؟

قال: لا، على الله البيان ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾[٣]، ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا** ﴾[٤].

فإنّها دلّت على أنّه تعالى يكلّف النفوس الإيمان والإذعان بعد ما آتاها الإدراك والبيان، ومنها التوحيد[٥]. ومن ثمّ يظهر أنّ ما ورد في الشريعة كثيراً ما ظاهره

---

(١) التوحيد: ٤١٢، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية.

(٢) التوحيد: ٤١١، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية.

(٣) البقرة ٢: ٢٨٦.

(٤) الطلاق ٦٥: ٧.

(٥) أقول: قد يعترض على هذا المطلب من جهتين:

١ ـ التشكيك في التفكيك بين الإذعان من جهة والتصوّر والتصديق من جهة أُخرى.

٢ ـ بعد التسليم بالتفكيك المذكور، فالتكليف بالإيمان إن أُريد به **الإرشاديّ**، فلا ممانعة منه، لكن لا أظنّ أن يمنعه أحد! وإن أُريد به **المولويّ**، فإنّ الحكم العقليّ بلزوم دفع الضرر المحتمل يغني عنه فلا أثر له، لأنّ داعويّته ومحرّكيّته تكتمل بحكم العقل، وبدونه لا محرّكيّة له. ومع حكم العقل لا أثر له إلّا التذكير زائداً على الإرشاد إلى حكم العقل، ولا دلالة فيما ذكر من الآيات والروايات على أكثر من ذلك. »

« ويمكن الجواب عن كلتا المناقشتين، أمّا الأُولى فتندفع بالتأمّل في الأدلّة السابقة التي ذكرها شيخنا الأُستاذ على التفكيك المذكور، ولا معنى للتشكيك من دون دفع تلك الأدلّة.

وأمّا الثانية فقد أُشير للجواب عنها في ما تقدّم، وتوضيح دفعها بالنقض والحلّ، كما يلي:

أمّا النقض، فهو أنّ وجوب شكر المنعم وحده كافٍ لحكم العقل بلزوم طاعة الله تعالى وامتثال أوامره، لكن حكمة الله تعالى اقتضت أن يضاف إلى ذلك، الترغيب بالجنّة وأنواع الثواب على الطاعة، والترهيب بالنار وأنواع العقاب على المعصية، فهل يصحّ القول بأنّ هذا الترغيب والترهيب بلا ثمرة ما دام وجود شكر المنعم كافياً للمحرّكيّة.

والحلّ هو أنّ الحكم العقليّ ـ عند الأُصوليّين ـ مدرك لا آمر ولا ناهٍ، ومن ثمّ قالوا: إنّ إدراكه يتطابق مع الحكم الشرعيّ، لأنّه عند إدراكه العقوبة على المخالفة أو الترك ويدرك المثوبة على الفعل، فقد أدرك المولويّة، ولا معنى للمولويّة غير ذلك؛ لأنّ قوام المولويّة بإرادة المولى ـ التكوينيّة التي تترتّب عليها المثوبة والعقوبة ـ.

وعلى هذا، فما يدركه العقل هو نفس المولويّة الشرعيّة التي ليس المدار فيها على الاعتبار الشرعيّ ومجرّد الإنشاء، بل مبادئ ذلك الاعتبار والإنشاء، وهي الإرادة المولويّة المترتّب عليها المثوبة والعقوبة.

فالإرشاد إنّما يكون في موارد مثل وجوب الطاعة ووجوب العلم بالامتثال، وهي الأحكام الشرعيّة التي تكون معلولة للحكم المولويّ ـ كما أفاده النائيني ـ أمّا إذا كان للأمر فائدة فوق ذلك كزيادة الترغيب في تحريك المكلّف إلى الطاعة فلا يكون إرشاديّاً.

بل حتّى إذا طابق الحكم الشرعيّ الحكم العقليّ يكون من قبيل إدراك العقل لنفس مفاد ذلك الحكم المولويّ، ولا يقلب ذلك الحكم عن كونه مولويّاً.

والملحوظ أنّ الشارع المقدّس لم يقتصر على محرّك واحد للامتثال والإطاعة، وإلّا فإنّ وجوب شكر المنعم كافٍ للبعث والتحريك، لكنّ الشارع جعل معه الترهيب من العذاب الأليم، وهذا محرّك كافٍ للبعث لوجوب دفع الضرر المحتمل، ولم يكتف الشارع بذلك بل جعل الترغيب بالجنّة وأنواع الثواب، ولم يقتصر الشارع على ذلك أيضاً، بل جعل »

كون الإيمان بالتوحيد فرضاً وتكليفاً لا موجب لتأويله ، وقد كانت دعوات الأنبياء غالباً أو كثيراً أوّلها ومبدؤها الدعوة إلى التوحيد وإبطال الشرك والمحاجّة عليه وإقامة المعاجز عليه ، ثم بعد حصول المعرفة يبلّغونهم فريضة الإيمان بالتوحيد.

ومن هنا ننتهي إلى أنّ هناك وجوباً عقليّاً للمعرفة بمعنى الفحص والبحث وإزالة الموانع للتأهّل لإفاضة بيان وإدراك التوحيد ، ووجوباً آخر عقليّاً وشرعيّاً بالإيمان والإذعان بالتوحيد.

نعم ، هناك وجوب عقليّ ثالث وهو لزوم بناء فعل الإذعان على مقدّمات يقينيّة وإن لم يكن الإذعان نفسه بدرجة اليقين ، إلّا أنّ المنشأ له لابدّ أن يكون يقينياً بمعنى أنّ المقدّمات لابدّ أن يكون من شأنها توليد اليقين .

علماً أنّه لو أخلّ بالوجوب الثالث ولكن إذعانه طابق الواقع ، كفى في تحقّق النجاة الأخروية وإدراك الحقيقة بدرجة احتمالية ، وإن كان عاصياً بالإخلال المزبور ، وقد صرّح بذلك شيخ الطائفة ﷺ .

وهناك وجوب رابع عقليّ وشرعيّ ، وهو المحافظة على طهارة النفس والابتعاد عن الظلمانيّة المتولّدة من فعل القبائح والمعاصي ، والتي تستوجب زيغ القلب عن الإذعان والتسليم بالحقّ ، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوآى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ﴾[1] ، فلأجل

» الثواب على كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب أو المستحبّ.

هذا كلّه مع أنّ الأُصوليّين صرّحوا بأنّ الأصل في الأمر ، المولويّة لا الإرشاد ، ومع احتمال وجود الداعي المولويّ للبعث ـ ولو لأجل اهتمام الشارع بتحريك العباد إلى الطاعة ـ يتعيّن حمل الأوامر على المولويّة ، إلّا مع قيام الدليل على خلاف ذلك.

(١) الروم ٣٠: ١٠.

المحافظة على بقاء الإيمان بالحقّ، تجب المحافظة على طهارة النفس.

يتبيّن من كلّ ذلك تصوّر التكليف الشرعيّ المتعلّق بالاعتقاد ـ والذي هو فعل نفسانيّ ـ المتعلّق بالتوحيد فضلاً عن غيره من أصول الدين، وأوضح منه تصوّر التكليف بتفاصيل المعارف والاعتقادات وإمكانه بل ووقوعه على ما يتّضح من سبر الآيات والروايات القطعيّة. كما تبيّن أنّ الإذعان والإيمان على درجات تتناسب مع درجة الإدراك ومدى سلامة النفس. فالاعتقاد الظنّيّ أمر ممكن وكذا الاحتمالي، وإن تعلّق بما هو حقّ.

هذا مضافاً إلى ما يأتي من فوائد التعبّد بالكاشف عن الاعتقاد الحقّ، من هداية الوحي للعقل المحدود إلى الحقائق التي لا ينالها بنفسه[1].

المرحلة الثانية: هل يمكن التعبّد بالظنّ الناشئ من أسباب خاصّة ومقدّمات نقليّة معيّنة في تفاصيل العقائد، وهل يُحتجّ به فيها كما يحتجّ به في الفروع؟

المعروف والمشهور عند الأكثر عدم الاعتداد بالظنّ في الاعتقاديات أصلاً بل ادّعي عليه الإجماع، لكنّك عرفت ذهاب بعض الأعلام ومحقّقي الطائفة إلى التفصيل في ذلك، وإمكان الاعتداد بالظنّ المعتبَر فيها. واستدلّوا على المشهور:

أوّلاً: إنّ المطلوب في الاعتقاد الجزم، وهو ممّا لا يتصوّر تحقّقه بمجرّد الظنّ. ويمكن صياغته ببيان آخر هو: إنّ التعبّد بالظنّ في الاعتقاديات إمّا هو تحصيل لليقين بالظنّ وهو محال، أو هو تحصيل للظنّ بالظنّ وهو تحصيل للحاصل.

وثانياً: الظنّ في أُصول الاعتقادات لا يسمن ولا يغني من جوع جزماً، وإنّما يتوهّم حجّيّته في تفاصيل الاعتقاديّات، ولا معنى محصّل لحجّيته حتّى فيها،

---

(١) كما سيأتي إن شاء الله في نهاية الفصل ذكر العلاقة بين الوحي والرسول الباطن.

لأنّ وجوب الاعتقاد بها معلّق على حصول العلم بخلاف أُصول الاعتقادات ، فإنّ وجوبها مطلق يبعث إلى الفحص عنها وتحصيلها. وعلى هذا الأساس فتفاصيل الاعتقادات قبل العلم بها لا وجوب لها واقعاً كي يحرزه الظنّ وتقوم عليه الحجّة الظنيّة ، فلا يتصوّر فيها الحكم الظاهريّ ، وبعد العلم بها لا مجال للظنّ.

وثالثاً: الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ مطلقاً والناهية عن اتّباعه في الاعتقاديّات ، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾[1].

و: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾[2]

و: ﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾[3].

و: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ﴾[4]، وغيرها من الآيات الكريمة الذامّة للظنّ والعمل بغير علم ولا سيّما في العقائد.

ورابعاً: إنّ الواجب في الاعتقادات والمعارف ، هو الوصول إلى الهداية والحقائق الواقعيّة ، والتحرّز عن الوقوع في الضلال ، وهذا الوجوب عقليّ وشرعيّ ، والركون إلى الظنّ لا يؤمّن ذلك.

وخامساً: الإجماع على عدم حجّية الظنّ مطلقاً في الاعتقادات أُصولاً أو تفاصيل ، إذ قد اختلف في جواز العمل بالظنّ في الأحكام الفرعيّة الشرعيّة ، فكيف بالأحكام العلميّة الاعتقاديّة.

وقد حكي عن الشيخ الطوسي في «العدّة» أنّ «عدم جواز التعويل على أخبار

---

(١) الأنعام ٦: ١١٦.

(٢) يونس ١٠: ٣٦.

(٣) النجم ٥٣: ٢٨.

(٤) لقمان ٣١: ٢٠.

الآحاد في أُصول الدين إتفاقيّ، إلّا عن بعض غَفَلة أصحاب الحديث» ونظيره ما حكي عن السيّد المرتضى ﷺ[١].

وسادساً: عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢] المفسّرة في الروايات الكثيرة بالمعرفة وأنّه لم يخلقهم إلّا ليعرفون. وغيرها من أدلّة وجوب المعرفة، ومن الواضح أنّ المعرفة لا تتحقّق بالظنّ.

وقبل الخوض في تحقيق الحال لابدّ من تنقيح أمور:

١ ـ لا بدّ من التنبّه إلى أنّ كثيراً من تفاصيل الاعتقادات قامت عليها طوائف من الآيات القرآنيّة والروايات المستفيضة والمتواترة في الأبواب المختلفة، وهي خارجة عن محلّ النزاع في المقام، وإن دخلت في بحث المقام الأوّل.

فما قد يُعترض على التمسّك بها، منشؤه هو النزاع في المقام الأوّل، لا هذا المقام؛ لأنّ المفروض حصول العلم بها، فلا موجب للكلام في حجّية الظنّ فيها، بل الصحيح أنّ مَن بنى على عدم الحكم التكليفيّ في الاعتقادات ـ في المقام الأوّل ـ هو الآخر لابدّ أن يبني استدلاله عليها، لأنّ المفروض حصول العلم بالوحي وقول المعصوم، وقد حقّق في علم المعقول أنّ الوحي وقول المعصوم وسط برهانيّ في الاستدلال.

فما اعتاده جماعة ـ عند التحقيق في مسائل المعارف ـ من التقليل في شأن الآيات والروايات، والاكتفاء بالبراهين العقليّة المجرّدة، تقصير في البحث، وغلق لبابٍ واسعٍ موصلٍ للحقائق والمعارف، إذ الحكمة هي استفراغ الوسع بقدر الطاقة البشريّة لمعرفة حقائق الأشياء، وبعد ثبوت أنّ الوحي وقول

---

(١) عدّة الأُصول: ١: ١٣١. رسائل الشريف المرتضى: ١: ٢٤. الانتصار: ١٢٠.

(٢) الذاريّات ٥١: ٥٦.

المعصوم صالحٌ للوقوع وسطاً برهانيّاً ، فلابدّ أن تتّسع دائرة البحث لتشمل ما ورد في الكتاب والسنّة بالفحص عن الطرق القطعيّة المؤدّية إليه عبر طوائف الآيات الكريمة والروايات المتواترة أو المستفيضة.

إلّا أنّ الشأن كلّ الشأن في الإحاطة بجميع الآيات والروايات بجانب الاضطلاع العلميّ الوافر بعمق في جهات مسائل المعارف كي يحصل التنبّه إلى تصنيف الروايات إلى طوائف بحسب مغزاها ولوازمها.

٢ ـ لا بدّ من البحث والفحص في الآيات والروايات ، حتّى الظنّية ، واستقصاء الدلالات الظنّية في الآيات وأخبار الآحاد ، وإن بُني على عدم حجّية الخبر الظنّي في مطلق المعارف والاعتقادات في المقام الثاني ، وعدم إمكان التكليف الشرعيّ في الاعتقادات في المقام الأوّل.

حيث إنّ الدلالة والرواية الظنّيتين لا تقصر عن إحداث إحتمال زائد في البحث العقليّ في مسائل المعارف والاعتقادات ، لإنّ القيمة العلميّة للتصوّر بالغة الأهمّية بعد كون التصوّر بنفسه علماً بسيطاً في قبال الجهل المركّب ، فلا يقصر الفحص عن الخبر الظنّي أو الضعيف في مسألة من مسائل المعارف عن التنقيب والبحث في قول أحد الحكماء والفلاسفة حينما يقوم الباحث في الحكمة بالإلمام بأطراف الأقوال ووجوه الاستدلال في المسألة لاستكمال دائرة الفحص الذهنيّ والفكريّ. إذ بعد كون التفكّر هو عبارة عن حركة الفكر بين المعلوم والمجهول لأجل الوصول إلى معرفة المجهول ، كانت إستعانة الباحث بمخزن الذاكرة الموجود لدى العقول الأخرى هو من تماميّة وكمال عمليّة التفكير ، وهو ما يشير إليه الحديث الشريف : « أعلم الناس مَن جمع علم الناس إلى علمه »[1].

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٣٩٤.

فإنّ الغفلة عن تصوّر من التصوّرات في البحث، وعدم الالتفات إليه، قصور في حركة الفكر لمعرفة الحقائق، فإذا كان ذلك حال أقوال العقول المتعارفة غير المرتبطة بالوحي ومنبع الفيض الإلهيّ، فكيف بالخبر الحاكي ـ إحتمالاً ـ لقول الوحي؟

قال ابن سينا:

«وأمّا المتحيّر فعلاجه حلّ شبهته وذلك لأنّ المتحيّر لا محالة إنّما وقع في ما وقع فيه، إمّا لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين ويشاهده من كون رأي كلّ واحد منهم مقابلاً لرأي الآخر الذي يجده قرناً له لا يقصر عنه فلا يجب عنده أن يكون أحد القولين أولى بالتصديق من الآخر».

إلى أن يقول:

«أمّا حلّ ما وقع فيه، فمن ذلك أن يعرّفه أنّ الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب أن يكونوا متكافئين في الإصابة، ولا يجب إذا كان واحد أكثر صواباً في شيء من آخر، أن لا يكون الآخر أكثر صواباً منه في شيء آخر. وأن يعرف أنّ أكثر المتفلسفين يتعلّم المنطق وليس يستعمله، بل يعود آخر الأمر إلى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كفّ عنان أو جذب خطام. وأنّ من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشنعة أو خطأً وله فيها غرض خفيّ، بل أكثر الحكماء بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً، هذه وتيرتهم»[1].

---

(١) إلهيّات الشفاء: فصل ٨، المقالة ١.

ومن الواضح أنّ هذه الفائدة العلميّة من الخبر الضعيف لا ربط لها بالتعبّد في كلا المقامين، وإنّما هي فائدة تكوينيّة بحتة! لاسيّما إذا اشتمل ذلك المدلول أو ذلك الخبر ـ كما هو الغالب في آيات وروايات المعارف ـ على الإشارة إلى نكتة الاستدلال عقلاً.

٣ ـ إنّ اليقين والظنّ كما يطلقان على درجة الجزم والإذعان والتسليم النفسيّ في قبال الحيرة والإضطراب في الشكّ كذلك يُطلقان على نفس مقدّمات القياس باعتبار أنّ المقدمات إن كانت بديهيّة أو برهانيّة، أي يقينيّة نظريّة؛ كان الاستناد إليها في معرفة النتيجة برهانيّاً فيرادف اليقين البرهانيّ، وإن كانت درجة الجزم بالنتيجة غير مستحكمة وذلك لإبتلاء النفس بموانع مرّ ذكرها سابقاً.

وقد يكون العكس بأن تكون المقدّمات غير يقينيّة ولا برهانيّة، ولكن درجة الجزم وإذعان بعض النفوس بها تكون مستحكمة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى حصول المرض بالنحو الثاني في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[(١)]، فإنّهم وُصفوا بحالة الظنّ وعدم العلم مع ادّعائهم الجازم، فيظهر أنّ إطلاق الظنّ إنّما هو على مدركهم ودليلهم في نفسه باعتبار أنّه ليس بمقدّمات علميّة يقينيّة وإن حصل لديهم الإذعان التامّ والاعتقاد الجازم.

وأشار تعالى إلى مرض النفوس بالنحو الأوّل بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[(٢)].

---

(١) الجاثية ٤٥: ٢٤.

(٢) الجاثية ٤٥: ٣٢.

حيث إنّ في الآية دلالة على أنّ ما أقامه الله لهم من حجج برهانيّة يقينيّة ينبغي أن توجب الإذعان، ولكنّهم ـ لمرضهم ـ لم يحصل لديهم حالة الجزم المستحكم والإذعان الكامل، ومثلها قوله تعالى ﴿ **ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوآى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ** ﴾(١).

فإنّها تفترض أنّ آيات الله بيّنة توجب التصديق ولكنّهم بسبب إساءتهم لم يحصل لديهم الإذعان والتسليم المناسب لها.

وغالب إطلاق الكتاب الكريم وروايات المعارف لمفردة العلم واليقين هو على المقدّمات اليقينيّة المنتجة بطبعها، لا على درجة الجزم، وكذلك جرى اصطلاح الفلاسفة والمتكلّمين والمناطقة على ذلك، وقد حرّرنا في علم الأصول أنّ الحجّية صفة ومحمول لتلك المقدّمات لا لدرجة الجزم.

وبعد اتّضاح هذه الأمور الثلاثة يتبيّن الحال في أدلّة المانعين من العمل بالظنّ:

أمّا الأوّل: فلما تقدّم من أنّ الجزم على درجات، وكذا الاعتقاد، وأنّ النجاة والإيمان يتحقّق بأدنى درجات الجزم، بعد فرض تسليم النفس وطوعانيّتها وحصول الإنقياد والمتابعة، غاية الأمر أنّ هناك وظيفة عقليّة وشرعيّة أخرى، وهي لزوم تحصيل المقدّمات اليقينيّة والبرهانيّة على المعارف والمعتقدات، وهي مغايرة لفريضة مطلق الإيمان، بل هي درجة خاصّة من الإيمان.

ثمّ إنّ هذه الوظيفة هي كما ذكره المانعون في ثاني أدلّتهم، مخصوصة بأسس الاعتقاديّات، وأمّا تفاصيلها فليس من الواجب أصل الاعتقاد بها إذا لم يحصل العلم بها، فضلاً عن لزوم تحصيل اليقين فيها.

---

(١) الروم ٣٠: ١٠.

وأمّا دعوى أنّ وجوب الاعتقاد بالظنّ إمّا أمر بالمحال إذا كان المراد منه الجزم اليقينيّ، أو تحصيل للحاصل إذا كان المراد منه الظنّي، فهي غفلة عمّا سبق تنقيحه من أنّ للنفس ثلاثة أفعال:

١ ـ الفحص.

٢ ـ الإدراك بدرجاته.

٣ ـ الإذعان والتصديق والجزم بدرجاته.

وهذا القائل بنى إستدلاله على وحدة الفعلين الأخيرين من الدرجة الإدراكيّة والإذعان بدرجاته، إذ مع افتراض تعدّد الفعل قد تدرك النفس بدرجة الظنّ، لكنّها لا تذعن ولا تجزم بدرجة تلائمه، فلا تنقاد ولا تبني على ذلك الإدراك كما بسطنا بيانه في ما سبق.

وحينئذٍ يكون الترغيب والترهيب من قبل الشرع المقدّس نافعاً في انقياد النفس بدرجة الجزم الظنّي، وذلك بتوسّط الحكم الشرعيّ في المقام الثاني الذي هو من سنخ الحكم الظاهري.

كما تبيّن من ذلك عدم إرادة الجزم بدرجة اليقين بتوسّط الظنّ كي يكون أمراً بالمحال؛ على أنا بيّنا في ما سبق أنّه ليس بمحال في حالات النفس وأفعالها، فكما أمكن لِمن يظنّ بالباطل أن يجزم به بالجزم الكامل، كذلك يمكن لبعض المؤمنين أن يذعنوا إذعاناً تامّاً ويجزموا لأجل ما يوجب الظنّ بالواقع، كالأحلام والأخبار الضعيفة فضلاً عن الصحيحة. وهذا ممكن، بل واقع للكثير من عوامّ الناس.

على أنّ هذا الاستدلال على المنع آتٍ بعينه في اليقين، حيث أشكل على تصوير وجوب الإيمان ـ حتّى مع اليقين ـ بأنّه إمّا تحصيل للحاصل أو أمر بغير

المقدور، والجواب عنهما هو ما بسطناه في المقام الأوّل.

وأمّا الدليل الثاني: فيردُ عليه أنّ عموم أدلّة وجوب المعرفة التي أشير إليها في الدليل السادس عند المانع، وكذا أدلّة وجوب التعلّم، يقرب دلالتها على وجوب الفعل الثالث وهو الإذعان والتسليم، غاية الأمر يقيّد هذا الوجوب المطلق في تفاصيل الاعتقادات بما إذا قام العلم الوجدانيّ أو الدليل الظنّيّ المعتبر تعبّداً.

مضافاً إلى دلالة طائفة من الروايات الصحيحة والمعتبرة المستفيضة على وجوب الإذعان الظنّي والانقياد والمتابعة للظنّ المعتبر شرعاً.

فمنها: صحيحة عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أرأيت مَن لم يُقرّ [بما يأتيكم في ليلة القدر كما ذكر](١) ولم يجحده؟

قال: أما إذا قامت عليه الحجّة ممّن يثق به في علمنا فلم يثق به، فهو كافر، وأمّا من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتّى يسمع(٢).

ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين»(٣).

ومنها: موثّقة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»(٤).

---

(١) في نسخة: «بأنّكم في ليلة القدر كما ذكرت».

(٢) أقول: ظاهر هذا النصّ لزوم الوثوق إذاكان الناقل للمسألة العقائديّة ثقة، ولا معنى لكون الوثوق بمعنى مجرّد الإدراك، لأنّه حاصل، بل بمعنى التسليم والقبول والإذعان، وإن لم يقبل فهو كافر بالمعنى الأعمّ للكفر، وهو الجحود لا الكفر المخرج عن الإسلام، والله العالم. (المقرّر)

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٣٨، الباب ٢ (ثبوت الكفر والإرتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها ممّا تقوم الحجّة فيه بنقل الثقات)، الحديث ١٩.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٢، الحديث ٨.

بتقريب: أنّ الجحود إنّما يطلق على الإنكار مع وجود الدليل وفرض الجهل مع ذلك باعتبار أنّ الدليل ليس يقيناً تفصيليّاً بل ظنّيّاً إجماليّاً، بل يكفي دلالتها على لزوم الفحص عند ورود الدليل الظنّي.

ومنها: رواية عليّ بن سويد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الضعفاء.

فكتب إليّ: الضعيف مَن لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف»[1].

بتقريب: أنّه أُطلق على نقل الاختلاف أنّه ترفع إليه حجّة، أي على الشخص المنقول إليه، وقد ورد للتعبير عن رشيد الهجري رضي الله عنه بأنّه مستضعف مع صحّة اعتقاده في الأصول وجملة من التفاصيل، لكنّه بلحاظ من فوقه فهو مستضعف.

والحاصل: أنّ المتتبّع للروايات المستفيضة الدالّة على حجّيّة خبر الواحد يجد عمومها لموارد تفاصيل المعارف، بل جملة منها نصّ في تلك الموارد، فلاحظ.

وأمّا الدليل الثالث: فقد أجيب عنه بعدّة أجوبة:

١ ـ إنّ النهي المزبور عن الظنّ إنّما هو في الأصول الرئيسيّة كالتوحيد والنبوّة، بينما الأدلّة الدالّة على حجّية الظنّ إنّما هي في تفاصيل الاعتقادات، فهي أخصّ من العمومات الناهية عن العمل بالظنّ.

٢ ـ إنّ الظنّ المنهيّ عنه إنّما هو في مقابل اليقين، وليس النهي عن مطلق

---

(١) الكافي: ٢: ٤٠٦، باب المستضعف، ح١١. وللمزيد راجع الكافي: ١: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام.

الظنّ ، مثل تقليد الآباء المورث للظنّ في قبال المعجزة المورثة لليقين[١].

٣ - إنّ المنهيّ عنه منحصر بصورة إمكان تحصيل اليقين ، ولا يمكن في تفاصيل الاعتقادات تحصيل اليقين كما اعترف به الفلاسفة[٢] ، فقد ذكر ابن سينا في إثبات المعاد الجسماني مع أهمّيته وكونه من أُصول المعارف والاعتقاديّات - أنّ العقل لم يصل إلى إثباته ولا يمكنه ذلك ، وقد كفتنا الشريعة المحمّدية مؤونة ذلك[٣].

وأشار الملّاصدرا في «الأسفار» إلى أنّ تفاصيل البرزخ والمعاد والجنّة والنار وأحوال العوالم والنشآت الأُخرى كلّها ممّا لا يحيط بها العقل الجزئيّ بما له من العلم الحصوليّ من مجموع القضايا اليقينيّة والنظريّة ، فلابدّ حينئذٍ من التوسّل بالوحي المحيط بعوالم الوجود.

كما أنّه بمقدور من يتّصل بالغيب الدلالة على أسرار المعارف عبر ما يمتلكه

---

(١) أقول : نعم ، مورد هذه الآيات ذلك ، لكنّ المورد لا يخصّص الوارد ، وأجابني سماحة الشيخ حفظه الله بأنّ المورد بنوعه يخصّص الوارد ، وإن لم يخصّصه بشخصه.

(٢) أقول : هذا الكلام غير دقيق ، فإنّ الكثير من تفاصيل العقائد ثابتة باليقين من خلال القرآن أو الروايات المتواترة ، وغير ذلك من الأدلّة القطعيّة ، ولا ينحصر اليقين بأُصول العقائد. هذا إذا كان المقصود عدم اليقين بجميع التفاصيل.

أمّا إذا كان المقصود نفي اليقين ببعضها ، فلا مانع منه ، ولا يجب على المكلّف الاعتقاد بجميع التفاصيل ، بل اللازم هو الاعتقاد بما قامت الحجّة عليه ، والقدر المتيقّن من الحجّة هو اليقين.

وأجاب سماحة الشيخ بأنّ جملة الموارد وهي أكثر تفصيلاً حيث لا يوجد دليل يقيني عليه فتخرج عن موضوع النهي وتعيّن الركون إلى الحجّة الظنّيّة.

(٣) أقول : نعم ، كفتنا ذلك بالدليل القطعي من القرآن.

العقل الذي لدى سائر البشر من قضايا بتنبيهه على كيفيّة تأليف تلك الأسرار للوصول إلى النتائج المرجوّة بنحو لم يكن في مقدور أفراد البشر العاديين التعرّف عليها بدون تنبيه السماء، كما هو الحال في مفاد ظواهر الكتاب العزيز، فإنّ باستطاعة المعصوم عليه السلام تأليفها بنحو تنتج أسرار المعارف وإن لم يكن مقدوراً للعقل البشريّ بدون الارتباط بالسماء.

هذا مع أنّ الأدلّة العقليّة النظريّة إذا ترامت وتكثّرت بعيداً عن البديهيّات، تقلّ درجة الجزم بمواد الأقيسة النظريّة إلى درجة الظنّ، وإن كانت في صورة الاستدلال ـ بحسب تطبيق ضوابط علم المنطق ـ واجدة لشرائط البرهان. فالتفكيك بين درجتي الظنّ لا وجه له.

٤ ـ إنّ الظنّ المنهيّ عنه هو الذي لا يرجع إلى اليقين، أي لا يكون مستند حجّيته اليقين، بخلاف الذي يرجع إليه، لأنّ النهي عنه إنّما هو من جهة الاعتماد عليه في حدّ نفسه، بينما الظنّ الذي قام على اعتباره اليقين يكون الاعتماد فيه على اليقين لا على الظنّ نفسه، حيث أنّ الدليل على اعتبار الخبر الواحد ودلالة الظهور قطعيّ، فيخرج الظنّ المعتبر تخصّصاً من أدلّة النهي.

وحقيقة هذه الأجوبة أنّ الظنّ واليقين في إصطلاح الشريعة ليس المراد منه الدرجة الإدراكيّة ولا الدرجة الإذعانيّة ـ العمليّة ـ بل المراد منهما هو ما يصحّ الركون إليه من مقدّمات الاستدلال، فيسمّى يقيناً، وما لا يصحّ الركون إليه، فيسمّيه القرآن والشرع ظنّاً، كما في إطلاق القرآن الظنّ على الحسّ في مورد اعتقاد اليهود بقتل المسيح عيسى بن مريم في مقابل تركهم دليل معجزات الوحي بأنّه نبيّ قد أبلغهم بكونه باقي.

فربّما يتّبع الإنسان إدراكاً ظنّيّاً اعتقد به وأذعن له لأجل نوريّته، ويسمّيه الشرع

هداية ويقيناً، وقد مرّ أنّ هذا هو إصطلاح المناطقة، إذ يعتبرون في اليقين أن يكون ممّا يصلح للاعتماد عليه ولا يلحظون درجة الإدراك والإذعان.

وأمّا الدليل الرابع: الذي افترض أنّ الظنّ ليس هادياً ولا موصلاً للحقائق ولا عاصماً عن الضلال، فيلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ الظنّ درجة من درجات العلم لكونه تصوّراً في قبال الجهل المركّب على أقلّ تقدير، وقد ذكرنا أنّه لذلك يحكم العقل بالفحص عنه كي تتمّ عملية البحث الفكريّ واستقصاء المحتملات. فهو وإن لم يكن بدرجة اليقين لكنّه فوق الجهل المركّب، ويحتوي على درجة من انكشاف الواقع وأقرب وصولاً للواقع من الغفلة، فيتلو اليقين.

وثانياً: قد بيّنا أن مورد البحث عن الظنّ إنّما هو في تفاصيل الاعتقادات والمعارف لا في أُصولها مع فقدان الأدلّة اليقينيّة في جزئيّات المعارف، فلاخروج عن ثوابت الهداية وصراط الحقّ الثابتة التي هي في الأُصول الثابتة بالأدلّة اليقينيّة.

وثالثاً: إنّه بعد فرض قيام الدليل اليقينيّ على اعتباره يكون معذراً ومؤمناً لا غواية وضلالاً.

ورابعاً: أنّ الحدّ الماهوي للإيمان هو التسليم القلبيّ والإنقياد والإذعان ولو بأدنى درجاته، بعبارة أُخرى: إنّ التسليم الباطنيّ القلبيّ والجري العمليّ بالاذعان متابعةً لأيّ درجة إدراكٍ من العقل النظريّ مُحقِّقٌ لحدّ الإيمان، ومن ثمّ قيل أنّه عقد للقلب من سنخ الأفعال العمليّة العلميّة في النفس. فما استدلّ به على امتناع الاعتقاد بالظنّ بأنّ الاعتقاد يساوق اليقين، لا وجه له.

وأمّا الدليل الخامس: فالظاهر أنّ المراد من معقد الإجماع ليس هو عدم

النجاة باتّباع الدليل الظنّي إذا أصاب الحقّ في أُصول الدين فضلاً عن تفاصيل الاعتقادات، بل مرادهم بيان وظيفة أُخرى هي لزوم وقاية المعرفة والإيمان عن التزلزل والزوال، وتحكيمها بالأدلّة اليقينيّة وهي وظيفة شرعيّة أُخرى غير أصل فريضة المعرفة والإيمان، وهي وظيفة خاصّة بأُصول الدين وضروريّاته اللازم الثبات عليها، والواجب معرفتها مطلقاً بخلاف التفاصيل المقيّد وجوب الاعتقاد بها على حصول الحجّة، كما أنّ النجاة ليست معلّقة عليها، وإنّما ارتفاع الدرجات في الإيمان مرهون بالتفاصيل. وقد عرفت إشارة الآيات العديدة إلى تحقّق الإيمان بمجرّد الرجاء، فضلاً عن الظنّ فيما إذا كان هناك إذعان وتسليم بدرجة الرجاء، وقد صرّح الشيخ الطوسي ﷺ بذلك كما تقدّم.

هذا فضلاً عمّا نقلناه عن عدّة من أعلام الطائفة المحقّقين، باعتباره والإستناد إليه في تفاصيل الاعتقادات.

وأمّا الدليل السادس: فكون المعرفة الواجبة والعلم المفروض تحصيله هو خصوص التصديق اليقينيّ، مصادرة على المطلوب، لأنّ المعرفة والعلم صادقان على كلا قسمي العلم من التصوّر والتصديق، غاية الأمر أنّ مجرّد التصوّر من دون إذعان وانقياد ـ ولو بدرجة مناسبة له ـ لا يحقّق حدّ الإيمان والمعرفة، فإنّ للعلم والمعرفة درجات، وبعضها يتعلّق التكليف بأدنى ما يقترن بالتسليم والانقياد منها. هذا **أوّلاً**[1].

وثانياً: لو سُلّم إرادة المعرفة الخاصّة والدرجة العالية من الإيمان من أدلّة

---

(١) أقول: هذا الوجه دفع المصادرة بمصادرة أُخرى مثلها أو أضعف منها!! فإنّ ظاهر (المعرفة) هو العلم وصدق (المعرفة) على الظنّ أو محض التصوّر مجاز لغة وعرفاً ويحتاج إلى دليل! ومع الشكّ في سعة المفهوم يقتصر فيه على القدر المتيقّن، كما قرّر في علم الأُصول.

الوجوب، لكانت مقيّدة بأُصول العقائد بالضرورة والاتّفاق، إذ لم يذهب أحد إلى إطلاق وجوب تحصيل المعرفة الخاصّة في تفاصيل العقائد. وحينئذٍ فالإطلاق إمّا مقيّد بأُصول العقائد إذا كان المراد به العلم، وإمّا على إطلاقه إذا كان المراد به ما يشمل المعرفة الظنّيّة المعتبرة، وحيث أنّ الآية مطلقة، يتعيّن الثاني(١).

ويهذا يتبيّن إمكان التعبّد بالظنّ في تفاصيل العقائد، ولكن يبقى علينا إثبات وقوع ذلك.

وقد استدلّ عليه:

أوّلاً ـ بعدّة آيات:

أظهرها آية النفر(٢) بتقريب أنّها بصدد بيان وجوب التفقّه في الدين، ثمّ وجوب الإنذار بما استفاده من علوم الدين، والدين ـ كمجموع أحكام ـ شامل للأحكام الفرعيّة والاعتقاديّة وأحكام الآداب والأخلاق والسنن، فالتفقّه يتعلّق بها أجمع.

---

(١) أقول: يمكن للخصم أن يختار الأوّل بقرينة أنّ الآية نسبت العبادة إلى الله تعالى ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ بتقدير ياء المتكلّم ووضع الكسرة علامةً عليها، وقد فسّرت العبادة في الروايات بالمعرفة، فالمقصود هو معرفته تعالى لا معرفة سائر العقائد، غاية الأمر أنّ أدلّة أُخرى دلّت على أنّ معرفة الله تعالى لا تتمّ إلّا بشرطها وشروطها، فلابدّ معها من معرفة أُصول العقائد الأُخرى، ولا دليل على إرادة معرفة جميع المعارف حتّى التفاصيل بحيث يجب التعرّف عليها لا يقيناً ولا ظنّاً أيضاً، فالآية الكريمة لا تصلح للاستدلال بها على عموم وجوب الاعتقاد لتفاصيل العقائد لأنّها ليست في صددها، ولا يصحّ الدليل السادس من الخصم، كما لا يصحّ الاستدلال بها على حجّيّة الظنّ في العقائد.

(٢) وهي ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة ٩: ١٢٢.

وإلى ذلك أشار بعض شرّاح الحديث، فذكروا أنّ الفقه في الآيات والروايات ليس مختصّاً بالفقه الإصطلاحي (الأصغر) بل هو شامل للأكبر ـ أي فقه العقائد ـ ومن ذلك يتّضح أنّ متعلّق الوجوب الكفائيّ الأوّل في الآية هو مطلق أحكام الدين، وكذلك يكون متعلّق الوجوب الثاني ـ أي وجوب الإنذار ـ والثالث الاستغراقيّ يعنى وجوب الحذر وقبول الإنذار، هو مطلق الأحكام.

وبالجملة فبعين ما تقرّب دلالة الآية على حجّية الخبر في الفروع تقرّب على حجّيته في المعارف عدا التوحيد والنبوّة عند الكلّ وعدا الأصول الخمسة عند جماعة.

وكذا تقريب الاستدلال في آية الكتمان ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[١].

وكذا آية الأذن ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

وكذا آية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

وآية النبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[٤].

وقد يُناقش في الاستدلال بالآيات بأنّه استدلال بالظنّ على حجّية الظنّ

---

(١) البقرة ٢: ١٥٩.

(٢) التوبة ٩: ٦١.

(٣) النحل ١٦: ٤٣.

(٤) الحجرات ٤٩: ٦.

فيلزم الدور.

ويندفع بأنّ مفاد هذه الآيات إثبات حجّية خبر الواحد الذي هو ظنّ خاصّ بتوسّط حجّية ظنّ آخر هو الظهور الذي ثبتت حجّيته بالقطع بإمضاء الشارع له، وبذلك فلا يتمّ الدور.

مضافاً إلى أنّ الكلام ليس في الإمكان الثبوتيّ، بل في الوقوع والإثبات بعد البرهنة على الإمكان الثبوتيّ على ما تقدّم.

وثانياً -من أدلّة المثبتين للتعبّد بالخبر الظنّيّ -: الروايات:

وقد أشرنا إلى بعض منها في أجوبة المانعين.

ومنها: أيضاً صحيحة عبدالعزيز المهتدي، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جُعلت فداك، إنّي لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»[1].

ولا ريب أنّ معالم الدين أعمّ من الفروع والمعارف.

ومنها: إطلاق روايات عديدة شامل للمعارف، مثل صحيحة عبدالله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه.

قال: فما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فإنّه قد سمع أبي وكان عنده مرضيّاً وجيهاً»[2].

---

(١) جامع أحاديث الشيعة: ١، باب حجّية أخبار الثقاة، الحديث ٢٤.

(٢) نفس المصدر: الحديث ١٩.

فإنّها دلّت على جواز الرجوع إلى كلّ من سمع وكان مرضيّاً وجيهاً مهما كانت المسألة، عقائديّة أو فرعيّة.

ومثلها: ما صدر عن الإمام أبي الحسن الثالث عليه السلام وهي تكاد تكون قطعيّة الصدور، وموردها الإخبار عن تولّد الحجّة عجل الله فرجه فهي نصّ في حجّية خبر الواحد في المعارف.

فقد قال عبدالله بن جعفر الحميري في حديث: وقد أخبرني أبو عليّ أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته وقلت: من أُعامل أو عمّن آخذ وقول من أقبل؟

فقال له: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون.

وأخبرني أبو عليّ: أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك.

فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك.

قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً وبكى.

ثمّ قال: سل حاجتك.

فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمّد عليه السلام؟

فقال: إي والله.. الخ»[1].

الدليل الثالث: سيرة العقلاء والمتشرّعة على حجّية خبر الثقة، فإنّها عامّة

(١) الكافي: ١: ٣٢٩.

وشاملة لأخباره في تفاصيل الاعتقادات، كما تشمل الفروع.

ويستوضح هذا الشمول بما ألفتنا إليه في صدر هذه المقدّمة من أنّ وجوب الاعتقاد في التفاصيل وزانه وزان الأحكام الفرعيّة العمليّة، بل هو منها حقيقة، غاية الأمر أنّ إحداها أعمال جارحيّة والأخرى جانحيّة.

وممّا يشهد لوجود السيرتين دأبُ الرواة من الخاصّة والعامّة على نقل تفاصيل الاعتقادات، ولذلك ترى هذا الكمّ الهائل من روايات المعارف.

وقد يُعترض بأنّ دأبهم على ذلك إنّما هو لتحصّل الاستفاضة والتواتر لا اعتماداً على خبر الواحد بما هو.

ويُجاب عنه: بأنّه وإن تمّ ذلك وصحّ إلّا أنّ نقل واحد لآخر في سلسلة الأسانيد ظاهر في اعتمادهم على الراوي الواحد، وإلّا لروى كلّ راوٍ عن جماعة في سلسلة السند. والسيرة عكس ذلك كما هو واضح في اعتماد المفسّرين على الدلالة الظنّية المعتبرة في الآيات، بل ومطلق المتشرّعة يعتمدون على ذلك في إثبات تفاصيل المعارف، بل إنّ أمّهات المباحث المغلقة في المعارف يُتنبّه إلى وجه الحقيقة فيها بإشارة الآيات والروايات.

وهذا ما ذكرناه سابقاً في المقام الأوّل من أنّه حتّى لو بني على عدم حجّية الظنّ وعلى عدم التكليف بالإيمان في العقائد، يبقى لزوم الفحص في الآيات والروايات ثابتاً عقلاً، إذ العقل يلزم باستيفاء الفحص في حركة الفكر بين المحتملات في عمليّة استنتاج المطلوب.

فكما أنّ الباحث العقليّ في المعارف يتتبّع الوجوه المختلفة في الاستدلال والنظريّات المتعدّدة، ولا يعتمد في دائرة الفحص على حدود المعلومات والمحتملات التي لديه، بل يشرك عقول ومعلومات الآخرين مع عقله

ومعلوماته ، فالأحرى به عقلاً أن يبحث عن مؤدّيات الطرق إلى الوحي الذي هو نافذة على الغيب لا تصل العقول الجزئيّة إليها بالتفصيل ، فهذا وجه ثالث للزوم الفحص فيما نقل عن الوحي.

ومفاد هذا الوجه هو مفاد ما ورد من الشرع الحنيف من الحثّ على الاستشارة ومشاركة عقول الرجال وعدم الاستبداد بالرأي ، وهو مفاد ما يصطلح عليه من الرجوع إلى بنك المعلومات في كلّ حقل من حقول العلم .

بل هناك وجه رابع غير مبنيّ أيضاً على وجود الحكم الشرعيّ في المقام الأوّل والثاني ، وحاصله أنّ الوحي القطعيّ يقع وسطاً برهانيّاً في القياس العقليّ للنتيجة العقليّة البحتة من دون ارتباط بالحكم الشرعيّ الاعتقادي ، لما تبيّن من برهانيّة معاجز الأنبياء والأوصياء عليهم السلام على صدق اطّلاعهم على الغيب وواقعيّات الأشياء بتوسّط الوحي بنحو أرفع من القضايا اليقينيّة البديهيّة.

وحيث كان كذلك ، فيلزم العقل بالفحص وتحصيل الطريق القطعيّ إلى الوحي ، ويتمّ استحصال ذلك عبر تراكم الدلالات والطرق الظنّية حتّى يرتقي الاحتمال فيها إلى القطع على ما حقّق في بحث الاستقراء من علم المنطق.

وهذا الوجه يفترق عن الثالث بأنّه مبنيّ على الحجّية العقليّة للوحي والاستفادة منها في التصديق والإذعان ، أمّا الثالث فقد بُني على مجرّد استفادة أصل التصوّر المحتمل في عمليّة الفحص.

فهذه وجوه أربعة تلزم عقلاً بالرجوع في المعارف إلى منقولات الوحي.

ومن المناسب في المقام التعرّض إلى ما ذكره كلّ من الفخر الرازي والمحقّق الخواجة نصيرالدين الطوسي في تلخيص المحصّل (نقد المحصّل) في المقدّمة الثانية من الركن الأوّل المعقودة لأحكام النظر في مسألة: «لا حاجة في معرفة الله

تعالى إلى المعلّم[١]، حيث قال الفخر الرازي:

«لا حاجة في معرفة الله (تعالى وتقدّس) إلى المعلّم خلافاً للملاحدة.

لنا: أنّه متى حصل العلم بأنّ العالم ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر، علمنا أنّ العالم له مؤثّر سواء كان هناك معلّم أو لا.

واعتمد الجمهور منّا[٢] ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين:

أحدهما: أنّ حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى معلّم لافتقر المعلّم في كونه معلّماً إلى معلّم آخر، ولزم التسلسل.

والثاني: أنّا لا نعلم كون المعلّم صادقاً إلّا بعد العلم بأنّ الله تعالى صدّقه بواسطة إظهار المعجزة على يديه، فلو توقّف العلم بالله سبحانه على قوله، لزم الدور.

وهذان الوجهان ضعيفان عندي.

أمّا الأوّل: فلاحتمال أن يكون عقل النبيّ والإمام أكمل من عقول سائر الخلق، فلا جرم كان عقله مستقلاً بإدراك الحقائق، وعقل غيره لم يكن مستقلاً، فكان محتاجاً إلى التعليم.

وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك إنّما يلزم على من يقول: العقل معزول مطلقاً وقول المعلّم وحده مفيد للعلم.

---

(١) تلخيص المحصّل: ٥٠.

(٢) يعني الأشاعرة.

أمّا من يقول: العقل لابدّ منه لكنّه غير كافٍ، بل لابدّ معه من معلّم آخر يرشدنا إلى الأدلّة ويوقفنا على الجواب في الشبهات، لا يلزمه ذلك.

لأنّه يقول: عقولنا غير مستقلّة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات، فلابدّ من إمام يعلّمنا تلك الأدلّة والأجوبة، حتّى أنّا بواسطة تعليمه وقوّة عقولنا نعرف تلك الحقائق، ومن جملة تلك الحقائق هو أنّه يعلّمنا ما يدل على إمامته، وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل.

واحتجّوا بأنّا نرى الاختلاف مستمرّاً بين أهل العالم، ولو كفى العقل لَما كان كذلك، ولأنّا نرى أنّ الإنسان وحده لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، بل لابدّ له من أُستاذ يهديه، وذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف.

والجواب عن **الأوّل**: أنّ من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت.

وعن **الثاني**: أنّه لا نزاع في التعبير، لكن الإمتناع ممنوع، وإلّا لزم التسلسل. ثمّ إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبيّن أنّه من أجهل الناس. انتهى كلام الرازي.

وقد علّق عليه المحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي ﵀ بقوله:

«أقول: هم لا ينكرون استلزام مقدّمات إثبات الصانع لنتائجها، لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا تحصل به النجاة إلّا إذا اتّصل به تعلّم، لقول النبيّ ﷺ: أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إلٰه

إلّا الله(١).

وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد، لكنّهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم.

وأمثال هذه كثيرة، مثل: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾(٢) و: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾(٣)، فأُمِر بهذا القول وهذا العلم، فإن لم يقبلوا قوله كفّرهم، مع أنّهم معترفون بوجود الصانع، كما حكى عنهم قوله عزّ من قائل: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾(٤)، وفي أمثاله، فلو كانت العقول كافية لقالت العرب: نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك إليك.

وقد اختصر مقدّمهم هذا في كلام موجز وهو قوله: العقل يكفي أو لا؟ فإن كان يكفي فليس لأحد من الخلق حتّى الإنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء، وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم. ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم.

والحقّ أنّ التعليم في المعقولات ليس بضروريّ مع أنّه إعانة وهداية وحثّ على استعمال العقل، وفي المنقولات ضروريّ، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأوّل وحده، بل له وللصنف

---

(١) بحار الأنوار: ٣٧: ١١٣.

(٢) التوحيد: ١.

(٣) محمّد صلى الله عليه وآله: ٤٧: ١٩.

(٤) العنكبوت ٢٩: ٦١.

الثاني؛ فإنّ العقل لا يتطرّق إلى ما يرشدون إليه.

وأما قوله: «إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبيّن أنّه من أجهل الناس» فغير لازم عليهم؛ لأنّهم ما يدّعون أنّ إمامهم يعلّمهم علماً، إنّما يدّعون أنّ متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافاً إلى المعارف العقليّة وغيرها حصّل النجاة، وإلّا فلا، وضعف هذه الدعوى وتعرّيها عن الحجّة ظاهر غير محتاج فيهما إلى إطناب»، انتهى كلام الخواجه ﷺ.

أقول: قد عرفت أنّ لزوم استعانة العقل بالوحي يمكن أن يصاغ بأربعة وجوه ولا ينحصر بالوجهين الأوّلين وإن كانا تامّين كما تقدّم[1].

وقد أشار الفخر الرازي إلى الوجه الثالث الذي ذكرناه في تضعيفه للدليل الأوّل من أدلّة المعتزلة والأشاعرة، بتقريب أنّ عقل النبيّ والإمام (الوحي) أكمل من عقول سائر الخلق، وبالتالي احتاجت عقولهم إلى الإستعانة بالتعليم أي في أصل إحداث التصوّر.

كما أشار هو نفسه إلى الوجه الرابع الذي قدّمناه في تضعيفه للدليل الثاني من أدلّة الأشاعرة والمعتزلة، حيث ذكر أنّ العقل ليس بمعزول، والمعلّم وحده غير مفيد، بل العقل لابدّ منه كما لابدّ معه من معلّم آخر يرشدنا إلى الدلائل ويوقفنا على الحقائق.

وأمّا جواب الرازي عن أدلّة لزوم التعليم: بأنّ مَن أتى بالنظر وأقام الاستدلال لم يعرض له الاختلاف أو الحيرة، وأنّ امتناع استقلال الإنسان وحده ممنوع.

---

(١) الصفحة ٦١، ٦٣.

فيلاحظ عليه: أنّ الحقيقة لما كانت واحدة فمن اختلاف أهل النظر يعلم عدم إصابة جميعهم للحقيقة، ولذا لا يُرى في الأنبياء والرسل (سفراء الوحي) أيّ اختلاف في الأصول الأوّليّة.

فالناظر يرى أنّ الحكماء اختلفوا في الصفات الذاتيّة الأمّ للذات الأزليّة كالاختلاف في صفة العلم بين مدارس المشّاء والإشراق والحكمة المتعالية والعرفان، والاختلاف بين الأشاعرة وغيرهم، كما لم يتمكّن الحكماء من إثبات المعاد الجسمانيّ طيلةَ قرون متمادية، حتّى قال ابن سينا في «الشفاء»:

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد ﷺ حالَ السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مُدرك بالعقل والقياس البرهانيّ وقد صدّقته النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس»[1]، انتهى.

فهذا حال الفلاسفة إلى عصر الملّا صدرا الذي تمكّن من الالتفات إلى وجوه الاستدلال العقليّ على المعاد الجسماني، وذلك ببركة تنبيه الوحي من آياتٍ ورواياتٍ[2] على بقاء هويّة الشخص ببقاء روحه.

ومثل ما هو معروف، من أنّ الفلسفة اليونانية كانت تشتمل على ثلاثمائة مسألة

---

(١) إلهيات الشفاء: المقالة ٩، الفصل ٧.

(٢) أقول: مراده (حفظه الله) من جعل الروايات وحياً أنّ منبع علم الأئمّة علم النبيّ وهو ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

ثمّ أثري البحث فيها ـ ببركة معارف الشريعة ـ إلى ما يربو على ثمانمائة مسألة[١].

فإنّ مقتضى ما أفاده ﷺ استناد تضاعف أعداد أبواب المعرفة في الحكمة الإسلاميّة إلى ما يقدحُه الوحي من أصل تصوّر تلك الأبواب بعد أن كانت مسدودة بالجهل المركّب، فضلاً عن إرشادات الوحي وتنبيهاته إلى وجوه الأدلّة العقليّة التي من خلالها يتوصّل إلى إقامة الأقيسة العقليّة البحتة على النتيجة.

هذا وقد ذكر الملّاصدرا وغيره من الحكماء وأصحاب التراجم أنّ عدّة من الفلاسفة الأوائل كانوا من الأنبياء عليهم السلام، ومن هنا كان طابع المدرسة المشّائيّة ومن بعدها الإشراقيّة ثمّ مدرسة الحكمة المتعالية ـ وهو الدرجة القصوى ممّا وصلت إليه الفلسفة البشريّة ـ على المزاوجة بين منابع المعرفة، بين الوحي من جانب وبين ذائقة القلب في مشاهداته وإدراكات العقل في المعاني المفهومة من جانب آخر.

قال الملّاصدرا في فصلٍ عَقَدَه في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم:

«قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلٰهيّة، بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأوّل وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتُسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتُسمّى بالحكمة والولاية.

وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة (له) بتطبيق

---

(١) وقد يصل إلى تسعمائة مسألة.

الخطابات الشرعيّة على البراهين الحِكَميّة، ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد من عند الله، كامل في العلوم الحِكَميّة مُطّلِع على الأسرار النبويّة، فإنّه قد يكون الإنسان بارعاً في الحكمة البحثيّة ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس.

فالعقل السليم إذا تأمّل تأمّلاً شافياً وتشبّث بذيل الإنصاف متبرّياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف، وتدبّر أنّ طائفة من العقول الزكيّة والنفوس المطهّرة ـ الذين لم تتنجّس بواطنهم بأرجاس الجاهليّة، ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس، ولم يأتوا بباطل ولا تدليس، وكانوا مؤيّدين من عند الله بأمور غريبة في العلم والعمل، معجزاتٍ وخوارق للعادات من غير سحرٍ وحِيلٍ ولا غشّ ولا دغل ـ ثم أصرّوا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق أسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها، وطيّ سماواته وبَيْدِ أرضه وانفجار بحارها وسَيّران[1] جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشدّدوا في الإنكار على منكريه[2] مع أنّه لا يضرّهم القول بقِدم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصيّة وإثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد، ولا يُخلّ بالشريعة في ظاهر الأمر، فيجزم لا محالة بأنّهم ما نطقوا عن الهوى، وأنّ ما أخبروا عن يقين حقّ واعتقاد صدق. ثمّ إذا رجعنا إلى البراهين العقليّة...».

(١) كذا في الأصل، والأصحّ: «تسيير».

(٢) أي حدوث العالم.

إلى أن يقول:

«فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلّا بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا.. الخ»[١].

فإنّك تراه يزاوج في منبع المعرفة لمدرسة الحكمة المتعالية، ويصرّح بأنّ قول المعصوم وسط برهانيّ، حتّى أنّه في مسألة حدوث العالم المادّي التي اشتهر إنكارها عن الحكماء الأوائل، لم يعبأ بآرائهم في قبال قول المعصوم عليه السلام المقطوع به، وقد وصف هذه المسألة بالمسألة العظيمة في معارف الحكمة.

وقال ابن سينا في إلهيات الشفاء:

«واعلم أنّ أكثر ما يقرّ به الجمهور وينزع إليه ويقول به فهو حقّ، وأنّما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة، جهلاً منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا في هذا الباب كتاب البِرّ والإثم، فتأمّل شرح هذه الأمور من هناك وصدّق بما يحكى من العقوبات الإلـٰهيّة النازلة على مدنٍ فاسدة، وأشخاص ظالمة، وانظر أنّ الحقّ كيف يُنصر؟»[٢].

هذا والملاحظ أنّ كثيراً من الأجيال البشريّة إلى يومنا هذا، حتّى الكثير من عامّة المسلمين، يذهبون إلى تجسيم ربّ العزّة سبحانه واشتقاق الخلق منه بالتوليد. ولولا بركات هداية العترة من آل محمّد عليهم السلام لقال قاطبة المسلمين بذلك، إذ أنّهم عليهم السلام قد تصدّوا لنفي التجسيم عنه تعالى ونفي الأين والمكان،

---

(١) الأسفار الأربعة: ٧: ٣٢٦.

(٢) إلـٰهيّات الشفاء: ٤٣٩، المقالة ١٠.

ونفي الكيف والزمان، كما تصدّوا لنفي التعطيل بإخراجه تعالى عن حدّ التعطيل وحدّ التشبيه(١).

كما إنّهم عليهم السلام تصدّوا لنفي شبهتي الجبر والتفويض، ودفع شبهات القدريّة والمرجئة، وأوضحوا الجادّة الحنيفيّة بقولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، وإنّما هو أمر بين أمرين»(٢).

وكذلك بيّنوا الحقائق وكشفوا الكثير من المعضلات في معارف التوحيد، ومنها العدل ومعارف المعاد والنبوّة والإمامة.

وبالجملة، فالعقل وإن استقلّ بالحكم والاستدلال في المعارف ابتداءً وانتهاءً، إلّا أنّه في حاجة إلى التنبيه والدلالة من وحي السماء كي يصل إلى الحقائق التي لم يكن من شأنه إدراكها بمفرده، وإلّا لم يكن هناك فرق بين العقول المحيطة الأولى والعقول الجزئيّة في سعة الإحاطة الوجودية بالحقائق، وسيأتي المزيد من بيان العلاقة بين العقل والوحي في نهاية هذا الفصل إن شاء الله، ومن ثمّ سيقع الكلام في هذا الفصل عن ميزان الاستدلال بكلّ من طريقي الوحي (الكتاب والسنّة) وطريقي النفس العقل والقلب.

وفي ختام هذه المقدّمة لا بدّ من التنبيه على أنّه حيثُ كان كلٌّ من طريقي الوحي وطريقي النفس منبعاً للمعارف، فيجب الإحاطة ـ في كلّ مسألة معرفيّة ـ بكلّ هذه الطرق(٣)، ففي طريقي الوحي يجب الإحاطة بآيات المعارف والتفاسير الواردة في ذيلها، وباستقصاء أبواب روايات المعارف لتحصيل المتواتر منها

---

(١) الكافي: ١: ٨٢. معاني الأخبار: ٢١٣، وغيرهما.

(٢) بحار الأنوار: ٤: ١٩٧.

(٣) أقول: هذا التعميم لا يخلو من إشكال، بل منع، فلاحظ.

والمستفيض وغيرهما، بالإضافة إلى التدرّب العميق في فنون دراية فقه المعارف. وفي طريقي النفس لابدّ من الإلمام بالوجوه العقليّة والذوقيّة ـ المبرهنة ـ بتفاصيلها.

المقام الثاني: في البحث عن ضابطة أُصول الاعتقادات

يُطلق الأصل في اللغة على معنيين:

أحدهما: أساس الشيء، فكأنّ الشيء تابع وفرع له.

والثاني: العقل، وهو بلحاظ ما يوزن به الشيء ويقاس به.

ويُطلق في إصطلاح أهل الفنّ:

أوّلاً: على القاعدة التي يستفاد منها في مقام التطبيق. كالقواعد الفقهيّة وقواعد الحِكمة العامّة، فإنّ الاستفادة منها تطبيقيّة، وما يستنتج منها هو صغريات لهذه القاعدة، وبهذا اللحاظ سمّيت أصلاً.

وثانياً: على ما يحدّد المنهَجَة والأسلوب في البحث والاستدلال وموازينهما من قبيل علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، وعلم الأُصول بالنسبة إلى الفقه.

والمراد بالتطبيق هو مجيء المحمول ـ المأخوذ في كبرى الاستدلال ـ بعينه في النتيجة، ويتشكّل من قياس حقيقيّ، وأمّا ميزان الاستدلال وقواعده، فلا تكون هي عين النتيجة في قياس الاستدلال، وإنّما يكون الاستدلال والقياس بهيئة وصورة تلك القواعد، ومن ثمّ لم تكن قواعد علم المنطق وعلم أُصول الفقه واقعة في محمولات أقيسة الاستنتاج والاستنباط للأحكام العقليّة أو الشرعيّة.

فتحصّل: أنّ للأصل معنيين اصطلاحيّين منقولين من المعنيين اللغويين.

وعلى ضوء هذين المعنيين يتّضح أنّ لأُصول المعارف والاعتقادات معنيين أيضاً:

أوّلهما: القواعد العامّة المنطبقة على جزئيّات قضايا المعارف والاعتقادات،

وهي مبحوثة في كلّ علم من علوم الكلام والفلسفة والعرفان، وعلمَي التفسير والحديث.

ثانيهما: قواعد المنهجة وموازين الاستدلال في المعارف والاعتقادات ـ أي علم منطق المعارف والاعتقادات ـ وهي مبحوثة في كلّ من علمَي المنطق وأُصول الفقه.

فالمنطق توزَن به صحّة الاستدلال بالأدلة العقليّة، وعلم أُصول الفقه بمنزلة منطق العلوم الدينيّة أجمع، إذ المراد بالحكم الشرعيّ ـ في تعريفه وهو «العلم بالقواعد الممهّدة في إستنباط الحكم الشرعي» ـ هو الأعمّ من الحكم الاعتقاديّ والفرعيّ، سواء في مسائل المعارف أم الآداب أم الأخلاق والسنن أم مسائل الفقه.

بل إنّ التمعّن والتدقيق في العلوم يؤكّد للباحث دخول علم المنطق في كلّ إستدلال من أيّ علم، لأنّ هيئة القياس تُعرف به، كما يدلّه على دخول أُصول الفقه في منهجة علوم المعرفة، دينيّة كانت أو عقليّة، فإنّ الملاءمة بين الحجج العقليّة والنقليّة والكشفيّة ـ وهي مسألة بحثها الملّاصدرا في العديد من كتبه ـ من مسائل علم أُصول الفقه، وتعرّض لها الأصوليون بنحو مبسوط لم يلحظ في أيّ علم آخر.

وكذا بحثوا دائرة حجّية العقل، وهي مسألة ضروريّة في أبحاث المعارف، ولذا تجد علماء الكلام وأمثالهم من علماء المعارف يبحثونها في مقدّمة أبحاثهم قبل مسائل العلم.

وقد سمعتَ قبلُ كلام إبن سينا في البحث عن المعاد الجسمانيّ، حيث مهّد في مستهلّ ذلك الفصل وجه حجّية النقل عن الشريعة في الاستدلال على المعاد

الجسمانيّ، كما تقدّم كلام الملّاصدرا في التوفيق بين الحجج[١].

وبذلك يتّضح أنّ لكلٍّ من علم المنطق وعلم أُصول الفقه دوراً في منهجة الاستدلال، فالأوّل من ناحية هيئة الاستدلال وأشكال الأقيسة والبراهين، والثاني من جهة مواد الاستدلال، وإن كان الأوّل يتضمّن البحث في المواد إجمالاً، كباب صناعة التحليل والتركيب من علم المنطق، كما أنّ الثاني يتضمّن البحث في الهيئات إجمالاً، كالبحث في العموم والخصوص والمطلق والمقيّد.

ومن ذلك ترى بعض البحوث المشتركة بين العلمَين، كالبحث عن حجّية التواتر والاستقراء، وحجّية القطع واليقين الذاتيّة والقياس المنصوص العلّة.

هذا، لكن المنطقيّ يبحث في الحجّية من حيث توليدها الإذعان تارة عند المستدِل نفسه إذا استندت إلى مقدّمات يقينيّة كما في البرهان، وأُخرى تفيد إذعاناً جازماً وإن لم تستند إلى مقدّمات يقينيّة تفيد إلزام المقابل وقطع العذر عليه وهو صناعة الجدل، وثالثة ورابعة وخامسة في جهات أُخرى هي صناعة المغالطة وصناعة الخطابة وصناعة الشعر[٢].

والأُصوليّ يبحث في الحجّية ذات الموادّ اليقينيّة أو المنتهية إلى اليقين،

---

(١) وهما مسألتان أُصوليّتان، كما إنّ العلّامة الطباطبائي ﷺ في رسالة الاعتباريّات وفي كتاب أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي في فصل الاعتباريّات، عندما بيّن أهمّية البحث عن الاعتباريّات، وأنّه فصل قد أغفله الفلاسفة المتقدّمون، كانت جلّ المباحث التي ذكرها فيهما ممّا نقّحه علماء الأُصول، أمثال المحقّق النائيني والعراقي والإصفهاني ﷺ.

(٢) إعلم أنّ المغالطة هي الاستدلال المفيد تصديقاً جازماً يجعل المطلوب في صورة الحقّ مع أنّه ليس بحقّ واقعاً. وصناعة الخطابة: ما يفيد تصديقاً غير جازم لأجل إقناع الجمهور، والشعر: ما يفيد التخيّل والتعجّب ونحوهما دون التصديق، والغرض منه حصول الانفعالات النفسيّة.

عن الإلزام (التنجيز) وقطع العذر، ويمتاز علم الأُصول باستيفاء البحث عن دليليّة جميع الحجج ـ وكلّ ما يتوقّع له الحجّية ـ والبحث عن النسبة بين الأدلّة، فرتبته تستشرف على العلوم الباحثة في منهجة الاستدلال، ومن ثمّ كان عبارة عن ضوابط وموازين خطيرة في (نظريّة المعرفة الدينيّة) بل في (نظريّة المعرفة). غاية الأمر أنّ علم الأصول يبحث عن تلك الموازين بما هي ممهّدة لتلك الأمور بلحاظ ارتباطها بالحكم الشرعيّ لا بما هي هي.

وبهذا يتّضح أنّ هناك تعاوناً وتكافلاً بين العلوم بعضها وبعض، كما هو الحال بين علمَي المنطق وأُصول الفقه، وبينهما وبين مدارس المعرفة الأُخرى من الفلسفة والكلام وعلم التفسير وغيرها، وقد يتقدّم بعضها باعتبار، ويتأخّر باعتبار آخر.

الرابطة بين علم أُصول الفقه والعلوم القلبيّة

انتهينا للتوّ إلى أنّ علم الأُصول ميزان منطقيّ في المعارف، فهل هو كذلك بالنسبة إلى مدرسة العرفان والمشاهدات القلبيّة؟

من المناسب هنا التعرّض لما صرّح به القيصريّ في مقدّمات شرحه للفصوص حيث قال:

«وكما أنّ النوم ينقسم لأضغاث أحلام وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمور حقيقيّة محضة واقعة في نفس الأمر، وإلى أمور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانيّة، وقد يخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرائي، لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يرشده وينجيه من المهالك.

والأوّل إمّا أن يتعلّق بالحوادث أو لا. فإن كان متعلّقاً بها، فعند

وقوعها كما شاهدها، أو على سبيل التعبير وعدم وقوعها، يحصل التمييز بينها وبين الخياليّة الصرفة، وعبور الحقيقة عن صورتها الأصليّة إنّما هو للمناسبات التي بين الصور، الظاهرة هي فيها، وبين الحقيقة، ولظهورها فيها أسباب كلّها راجعة إلى أحوال الرائي وتفصيله يؤدّي إلى التطويل.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، فللفرق بينها وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ، وهو المنطق.

منها ما هو ميزان عامّ وهو القرآن والحديث المنبئ كلّ منهما عن الكشف التام المحمدي ﷺ.

ومنها ما هو خاصّ، وهو ما يتعلّق بحال كلّ منهم الفايض عليه من الإسم الحاكم والصفة الغالبة عليه، وسنومئ في الفصل التالي بعض ما يعرف به إجمالاً».

وقال في الفصل السابع:

«ولمّا كان كلّ من الكشف الصوريّ والمعنويّ على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجّه سرّه إلى كلّ من أنواع الكشف ـ وكانت الإستعدادات متفاوتة والمناسبات متكثّرة ـ صارت مقامات الكشف متفاوتة بحيث لا يكاد ينضبط. وأصحّ المكاشفات وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحانيّ أقرب إلى الاعتدال التامّ، كأرواح الأنبياء والكمّل من الأولياء عليهم السلام»[1]، انتهى.

---

(١) شرح فصوص الحكم: الفصل ٦ و ٧ من الفصول التي ذكرها في المقدّمة.

أقول: وقد برهن في ذيل كلامه على أنّ الميزان للواردات القلبيّة والمكاشفات والمشاهدات ـ أي ميزان المعرفة القلبيّة المائز بين الحقّ الحقيقيّ منه والباطل الشيطانيّ أو الخياليّ ـ هو القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وهو كشف الأنبياء والرسل عليهم السلام المتجلّي في الكتب السماويّة التي بُعثوا بها، وفي أقوالهم وفي أفعالهم. ولا يخفى أنّ ضابطة العرض على الكتاب والسنّة منوطة بما يتوصّل إليه البحث في علم الأصول.

ونظير ذلك ما قاله السيد حيدر الآملي:

«وأمّا الإلهام العامّ فيكون بسبب وغير سبب، ويكون حقيقيّاً وغير حقيقيّ. فالذي يكون بالسبب ويكون حقيقيّاً، فهو بتسوية النفس وتحليتها وتهذيبها بالأخلاق المرضيّة والأوصاف الحميدة، موافقاً للشرع ومطابقاً للإسلام، لقوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1].

والذي يكون بغير سبب ويكون غير حقيقيّ، فهو يكون لخواصّ النفوس واقتضاء الولادة والبلدان، كمايحصل للبراهمة والكشايش[2] والرهبان.

والتمييز بين هذين الإلهامين محتاج إلى ميزان إلهيّ ومحكّ ربّانيّ، وهو نظر الكامل المحقّق والإمام المعصوم والنبيّ المرسل المطّلع على بواطن الأشياء على ما هي عليه، واستعدادات الموجودات وحقائقها.

---

(١) الشمس ٩١: ٧ و ٨.

(٢) أي القساوسة.

ولهذا احتجنا بعد الأنبياء والرسول ﷺ إلى الإمام المرشد، لقوله تعالى: ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ ﴾[(١)].

لأنّ كلّ واحد ليس له قوّة التمييز بين الإلهامَين، الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، وبين الخاطر الإلهيّ والخاطر الشيطانيّ، وغير ذلك. والذكر هو القرآن أو النبيّ، وأهله هم أهل بيته من الأئمّة المعصومين المطّلعين على أسرار القرآن وحقائقه ودقائقه. ولقوله تعالى أيضاً تأكيداً لهذا المعنى: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ ﴾[(٢)] أي إلى أهل الله تعالى وأهل رسوله.

والآيات الدالّة على متابعة الكامل والمرشد الذي هو الإمام المعصوم أو العلماء الورثة من خلفائهم، كثيرة، فارجع إليها لأنّ هذا ليس موضعها.

فنرجع ونقول: وإن تحقّقتَ، عرفتَ أيضاً أنّ الخواطر ـ التي قسّموها إلى أربعة أقسام: إلهيّ وملكيّ وشيطانيّ ونفسانيّ ـ كان سببه ذلك، أي عدم العلم بالإلهامين المذكورين، أعني الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، لأنّها كلّها من أقسام الإلهام وتوابعه»[(٣)]، انتهى.

ونقل المتّقي الهندي صاحب كتاب «كنز العمال» في كتابه «البرهان في علامات مهديّ آخر الزمان» عن الحسن الشاذليّ المالكيّ رئيس الطريقة الشاذليّة (الصوفيّة) أنّه قال:

---

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) النساء ٤: ٥٩.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٤٥٥.

«إنّ الله تعالى ضمِن العصمة في جانب الكتاب والسنّة ولم يضمنها في جانب الكشف والإلهام، انتهى.

ونقل عن أبي القاسم القشيريّ النيشابوريّ الأشعريّ الشافعيّ أنّه قال:

لا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة من الخطأ والزلل»[١]، انتهى.

وما ذكروه يشير إلى ما روي عن أهل البيت عليهم السلام: «إنّ للقلب أُذنين ينفث فيهما المَلَك المرشد والشيطان المفتّن»[٢].

إشارة إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[٤].

فتحصّل أنّ المعارف القلبيّة لابدّ من تمحيصها ووزنها بكلّ من الوحي الإلهيّ والعقل، وقد عرفت دور علم أُصول الفقه في وضع المنهج والميزان للأدلّة.

وفي نهاية المطاف يتبيّن أنّه لا مكابرة في القول بأنّ أُصول الفقه هو منطق العلوم الدينيّة من الكلام والتفسير والآداب والأخلاق وسائر المعارف الدينيّة بالإضافة إلى الفقه، بل ومنطق المعارف مطلقاً، كما هو حال علم المنطق المعروف، فتكون موازين العلم الأوّل هي أحد معنيي أُصول الاعتقادات وأُصول المعارف.

هذا إذا أُريد المعنى الأوّل للأصل، وهو ميزان الاستدلال وضابطة منهج البحث

---

(١) البرهان في علامات مهديّ آخر الزمان: ٦٦.

(٢) الكافي: ٢: ٢٦٦.

(٣) ق ٥٠: ١٨.

(٤) المجادلة ٥٨: ٢٢.

في الاستنتاج.

أمّا إذا أُريد المعنى الثاني ـ أي القواعد التطبيقيّة العامّة في المعارف ـ فقد عرفت عدم حصرها بالقواعد العامّة الفلسفيّة ـ غير الحدسيّة الظنّيّة ـ في بحث الإلهيّات، بل تشمل القواعد الكلاميّة والذوقيّة المبرهنة، وهي مدركات القلب المتنزّلة بلغة عقليّة مبرهنة أو متطابقة مع الأدلّة النقليّة القطعيّة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ـ هو العمدة ـ تشمل قواعد معارف القرآن الكريم والأبواب الروائيّة المتعدّدة، أعني القواعد المستقاة منهما بلغة عقليّة وذوقيّة موزونة لا بلسانٍ بحثيٍّ بحتٍ!

وبعدما اتّضح الأصل بالمعنى السابق، يتبيّن أنّ جميع تلك القواعد تشكّل أُصول المعارف ـ بالمعنى الثاني ـ وتتمّ الملاءمة بينها ـ في مقام الاستدلال ـ بعلمَي أُصول الفقه والمنطق.

المقام الثالث: لمحة عن مناهج مدارس المعارف

تنقسم مدارس المعارف إلى علوم الفلسفة والعرفان والكلام والعلوم الغريبة بالإضافة إلى مدرستي التفسير والحديث في بُعد الأسرار والمعارف.

١ ـ **علم الفلسفة**: وقد بدأ بالفلسفة الهنديّة التي هي أعرق الفلسفات البشريّة وتمتاز بالإعتماد على الإدراكات القلبيّة والوجدانيّات والأخلاقيّات، وهي صبغة تتميّز بها الفلسفة الهنديّة عن اليونانيّة الأرسطيّة. وفي كتاب اوپانيشادها ـ ومعناه السرّ الأكبر، والمراد به (الله) تعالى الذي هو رمز في كثير من الفلسفات الهنديّة ـ يتوفّر فيه نبذة عن أكثر الفلسفات الهنديّة.

ثمّ بعد ذلك جاءت الفلسفة الفهلويّة، وقد امتازت بتنظير قواعد عامّة في الوجود ونوريّته وجوانب هامّة في الحكمة العمليّة في الأخلاق وتدبير المدن وقد احتذت الفلسفة اليونانيّة ـ اللاحقة ـ حذوهم في الكثير من أمثلتهم.

ثمّ تلتها الفلسفة الحرّانيّة في الموصل والبابليّة في بابل، ثمّ الفلسفة الإسكندريّة، ثمّ عقبتها الفلسفة اليونانية، وقد تميّزت بمسلكين: مسلك الفلسفة الإشراقيّة ومسلك الفلسفة المشّائية. والملحوظ أنّها استفادت من الفلسفات البشريّة السابقة حتّى أنّك تجد الكثير من أمثلة اليونانيّين كما في كلمات أفلاطون وسقراط وأرسطو مأخوذة من الفلسفة الفارسيّة أو الهنديّة أو الحرّانيّة، وارتفع نجمها في المسلك الثاني.

أمّا الإشراقيّة فقد كانت تشدّد على المعرفة القلبيّة، وهي تعتمد على المعارف القلبيّة المتنزّلة بلسان العقل.

ثمّ جاء دور الفلسفة الإسلاميّة التي أثْرت المباحث الفلسفيّة إستقاءً من معارف الدين الإسلاميّ، وأضافت إليها حتّى بلغت ما يقارب تسعمائة مسألة بعد أن كانت لا تزيد على ثلاثمائة مسألة.

وكانت هي الأقوى في المسلكين المتقدّمين، حتّى وصلت ذروتها في منهج الفلسفة الصدرائية، أعني الحكمة المتعالية، والتي سيأتي الكلام في امتيازاتها ـ إن شاء الله ـ.

٢ ـ **علم الكلام**: وهو يعتمد على الدليل العقليّ والنقليّ والمواءمة بينهما، ويعتمد غالباً على العقل العمليّ دون النظريّ، كما أنّه يمتاز عن الفلسفة بتقيد الأحكام المستنتجة فيه بموافقة الشرع الحنيف.

وقد نشأ هذا العلم مع نشأة الأديان السماويّة، حيث جاء بعض ألسنتها بلسان هذا العلم، ثمّ أخذ في التوسّع والتطوّر وتعدّدت المناهج فيه إلى يومنا هذا كما سيأتي بسطها إن شاء الله.

٣ ـ **علم العرفان**: ويعتمد على المعارف والمشاهدات القلبيّة، سواء تنزّلت بلسان قوّة العقل أو قوّة الوهم أو قوّة الخيال، بخلاف فلسفة الإشراق فإنّها محصورة بما يتنزل بلسان العقل.

وينقسم إلى العرفان النظريّ الباحث عن معارف التوحيد والمعاد وسائر المعارف، والعرفان العمليّ الباحث عن تهذيب الإنسان وسيره وسلوكه إلى لقاء الله سبحانه.

٤ ـ **العلوم الغريبة**: كعلم الحروف والأعداد والعزائم والجفر والرمل وغيرها، وهي وإن كانت علوماً آليّة لأغراض معيّنة، إلّا أنّها يُتطرّق فيها أيضاً إلى تفسير كثير من الظواهر والخصوصيّات الكونيّة بنحو العموم.

٥ ـ **المدارس المنقولة عن الوحي**: ومنها مدرسة التفسير للقرآن الكريم، وقد امتازت بمباحث وتفاصيل في المعارف بتبع انتشار المعارف في الآيات والسور، سواء بدرجة مفاد العبارة، أو نكات الإشارة أو دقائق اللطائف أو استشمام عيون الحقائق، وقد غلبت على المفسّرين في ترجمة معارف الوحي لغة إحدى المدارس المتقدّمة ـ العقليّة أو الذوقيّة أو الكلاميّة ـ.

ومنها مدرسة فقه الحديث، وقد اعتنت بتحرير مسائل المعارف الواردة في الأبواب الروائيّة، ومن ثمّ امتازت هي وسابقتها بمباحث عديدة لم تتطرّق إليها بقيّة المدارس، نظراً لقصور المدارس البشريّة عن الإحاطة بتفاصيل النشآت والعوالم. وهذه المدرسة هي الأخرى قد غلب على فقهائها في ترجمة معارف الرواية لغة إحدى المدارس المتقدّمة، وإن لم ينتهجوا مباني تلك المدرسة.

ثمّ إنّ الملّاصدرا في «الحكمة المتعالية» حاول أن يجمع بين اللغة العقليّة والذوقيّة والنقليّة، أي الجمع بين كلّ مدارس المعارف المتقدّمة.

كما أنّه قد ظهرت مناهج كلاميّة جديدة، اعتمد بعضها على التفكيك بين لغة العقل المحدود والعقل اللامحدود، أي بالتركيز على المعارف القرآنيّة والاستعانة بالسنّة على طريقة البحث العقليّ[١]، وبعضها الآخر على طريقة البحث الذوقي[٢].

حصيلة المقدّمات الثلاث

مقتضى ما ذكرناه في المقدّمات السابقة أنّ مصدر المعارف والحجّة عليها على

(١) وهي مدرسة الميرزا مهدي الإصفهاني ﴿ﺋﯘ﴾.

(٢) وهي مدرسة المحقّق الملّا هادي الطهراني، من تلاميذ الشيخ الأنصاري ﴿ﯡ﴾.

نحوين:

١ ـ قناة الوحي.

٢ ـ قناة النفس.

والدليل في الأولى هو الكتاب والسنّة.

والدليل في الثانية عبارة عن العقل والقلب.

فتكون أدلّة المعارف أربعة، سواء جعلنا البحث متقيّداً بحيثية متابعة الشرع أم جعلناه باحثاً عن الحقائق بما هي هي، كما دلّلنا على ذلك في تلك المقدّمات ولاسيّما الأولى.

ومن هنا نوقع البحث في هذه الأدلّة الأربعة تباعاً.

الدليل الأوّل: الكتاب العزيز

وهو دليل قطعيّ يقينيّ بإعجازه للبشر طيلة أربعة عشر قرناً من جهات عديدة كالبلاغة والدقّة العلميّة مع كثرة العلوم وتنوّعها، من دون اضطراب ولا اختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[1]، بالإضافة إلى إخباراته الغيبيّة، ونبوءاته المستقبليّة وغيرها، الأمر الذي جعله يهيمن على أفق الذهن البشري الذي لا ينفكّ عن التطوّر والتوسّع باستمرار. والقرآن الكريم ثابت بالتواتر عند جميع البشر ـ فضلاً عن المسلمين ـ عن النبيّ الأعظم ﷺ.

ولذلك يقع مفاده وسطاً في القياس البرهانيّ، وليس الحديث في المقام عن وجوده، إعجازه الشريف ونحوه من المباحث الأخرى، بل نتعرّض لخصوص

---

(١) النساء ٤: ٨٢.

بعض المسائل المثارة حديثاً في ما قد يُصطلح عليه بـ (علم الكلام الحديث)[١].

المسألة الأُولى: نظرية تفسير القرآن بالقرآن

هذه النظريّة طُرقت أخيراً عند عدّة من المفسّرين، الخاصّة والعامّة، وقد اعتُمدت في القرن الأخير، وهي في قبال النظريّة الأُخرى القائلة بالاقتصار في تفسير القرآن على المأثور والمنقول من الروايات، وقد التزم بها جماعة من الخاصّة والعامّة.

ولابدّ من تقييم كلتا النظريتين بأقوى ما قيل في توجيههما وتقريبهما وقد تبنّى بعض المتأخّرين النظريّة الأُولى، بينما تبنّى الأخباريّون النظريّة الثانية.

أمّا الثانية فقد بحثت في علم الأُصول مفصّلاً وبيّنت جهات الخلل فيها.

وأمّا النظريّة الأولى فهي ـ بحسب ما قرّره بعض الأكابر ـ:

«إنّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وإنّ البيان الإلهيّ والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يُتصوّر أن يكون الكتاب الذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدى وأنّه نور وأنّه تبيان لكلّ شيء، مفتقراً إلى هادٍ غيره ومستنيراً بنور غيره ومبيّناً بأمر غيره».

ثمّ تعرّض لمؤدّى حديث الثقلين فقال ـ في نفس الصفحة ـ:

---

(١) إن صحّت دعوى هذا التعبير، لأنّ الملحوظ في العلم المذكور هو حداثة ألفاظ المسائل لا معانيها، كما إنّ مجموع مسائله ـ في الحقيقة ـ عبارة عن ترجمان الموروث الغربيّ من مجموع نظراته حول الديانة المسيحيّة، ولكن بصياغة حديثة متّجهة نحو الدين الإسلاميّ الحنيف، غير أنّ هذه الحقيقة لا تخفى على الباحث المنقّب في ما كُتب عن علاقة الكنيسة بالمجتمع الغربيّ.

«وإنّ معناه معنى اتّباع بيان النبيّ ﷺ وهو كون شأن النبيّ ﷺ في هذا المقام هو التعليم فحسب بهداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، ولا معنى لإرجاع معاني الآيات إلى بيان النبيّ ﷺ...

نعم، تعليمه تسهيل للطريق وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد، أي أنّه ممّا يؤدّي إليه اللفظ ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث.

ويعين هذا المعنى يكون معنى حجّية الثقل الآخر، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلـٰهيّة، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده.

فالمتعيّن في التفسير الإستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية وذلك بالتدرّب على الآثار المنقولة عن النبيّ وأهل بيته صلّى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوقٍ مكتسب منها، ثمّ الورود...

ومعنى قول رسول الله ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه...»[1] يفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن يستقلّ في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربيّ، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس، فإنّ قطعة من الكلام من أيّ متكلّم إذا ورد علينا لم نلبث أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلاميّ ونحكم بذلك أنّه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارير والشهادات

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٩٠.

وغيرها.

كلّ ذلك لكون بياننا مبنيّاً على ما نعلمه من اللغة ونعهده من مصاديق الكلمات حقيقة، والبيان القرآني غير جارٍ هذا المجرى، بل هو كلام موصول بعضه ببعض في عين أنّه مفصول ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض، كما قال عليّ عليه السلام فلا يكفي ما يتحصّل من آية واحدة بإعمال القواعد المقرّرة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها، ويجتهد في التدبّر فيها، كما يظهر من قوله تعالى: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾**[1].

فالتفسير بالرأي المنهيّ عنه، أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أُخرى إنّما نهى عليه السلام عن تفهّم كلامه على نحو ما يتفهّم كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهم ربّما صادف الواقع.

والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله في الرواية الأُخرى: من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ[2].

فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلّا لكون الخطأ في الطريق، وكذا قوله عليه السلام في حديث العياشي: إن أصاب لم يؤجر[3].

ويؤيّده ما كان عليه الأمر في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّ القرآن لم يكن

---

(١) النساء ٤: ٨٢.

(٢) بحار الأنوار: ٨٩: ١١١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٠٣.

مؤلّفاً بعد، ولم يكن منه إلّا سور أو آيات متفرّقة في أيدي الناس فكان في تفسير كلّ قطعة قطعة خطر الوقوع في خلاف المراد، والمحصّل أنّ المنهيّ عنه هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنّة».

واختار أنّ ذلك الغير هو خصوص الكتاب، واستدلّ على ذلك بأمور:

«**الأوّل**: ليس اختلاف كلامه سبحانه مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ وسرد الجُمل وإعمال الصناعات اللفظيّة، بل هو كلام عربيّ روعيّ فيه جميع ما يراعى في الكلام العربيّ، وإنّما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام، بسبب انغماس أذهاننا في المصاديق المادّية فقط، وذلك يؤدّي إلى الإخلال بالترتيب المعنويّ الموجود في مضامين الآيات، وإلى معارضة بعضها ببعض، المعبّر عنه بضرب القرآن بعضه ببعض في قبال تصديق بعضه بعضاً.

الثاني: الآيات الآمرة بالتدبّر في القرآن ولاسيما قوله تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً** ﴾ ، فإنّها تدل دلالة واضحة على أنّ المعارف القرآنيّة يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر والبحث، ويرتفع بذلك ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، ولمّا كانت الآية في مقام التحدّي، فلامعنى لإرجاع فهم معاني الآيات إلى فهم الغير، حتّى إلى بيان النبيّ ﷺ. فإنّ ما بيّنه إمّا يكون معنىً يوافق ظاهر الكلام، فهو ممّا يؤدّي إليه اللفظ ـ ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث ـ وإمّا أن يكون معنىً لا يوافق الظاهر، ولا أنّ الكلام يؤدّي إليه فهو ممّا لا يلائم التحدّي ولا تتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.

نعم، تفاصيل الأحكام ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ ﷺ كما أرجعها القرآن إليه ﷺ في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا** ﴾[١]، وما في معناه من الآيات، وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً.

الثالث: ما في العديد من الآيات من تعيين وظيفته ﷺ في تبيان الذكر وتعليم الكتاب، كقوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** ﴾[٣].

فالنبيّ ﷺ إنّما يعلّم الناس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، ويبيّنه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للناس الحصول عليه بالنتيجة، لأنّه ﷺ إن كان يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى، فإنّ ذلك لا ينطبق مطلقاً على مثل قوله تعالى: ﴿ **كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴾[٤]، وقوله: ﴿ **وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ** ﴾[٥].

الرابع: النصوص المتواترة عنه ﷺ المتضمّنة لوصيّته بالتمسّك بالقرآن الكريم، والأخذ به وعرض الروايات عليه، ولا يستقيم معناها إلّا مع كون جميع ما نقل عنه ﷺ ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيانه ﷺ كان من الدور الباطل. مضافاً إلى أنّ نفس الروايات لا تخلو من المتشابه، وليست كلّها محكمات، فكيف يفسّر القرآن بالروايات والحال هذه؟!

الخامس: ما يقتضيه توصيفه سبحانه للكتاب ـ بأنّه ﴿ **هُدىً** ﴾ و ﴿ **نُورٌ** ﴾،

---

(١) الحشر ٥٩: ٧.

(٢) النحل ١٦: ٤٤.

(٣) البقرة ٢: ١٢٩. آل عمران ٣: ١٦٤. الجمعة ٦٢: ٢.

(٤) فصّلت ٤١: ٣.

(٥) النحل ١٦: ١٠٣.

و ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ و ﴿بَصَائِرُ﴾ و ﴿آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾[١]، وأنّه خطاب للجميع لا لفئة دون فئة ـ من أنّ الكتاب غير مفتقر إلى هادٍ غيره، وغير مستنير بنورٍ غيره ولا مبيّناً بأمرٍ غيره.

السادس: الروايات الدالّة على أنّ: «مَن زعم أنّ كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك»[٢].

وأنّ كلّ شيء يحدّث به المعصومون عليهم السلام فليُسأل عنه من كتاب الله، والكثير من الروايات تستدلّ على مراد آيةٍ بآية أُخرى، وتستشهد منه بمعنى على معنى منه آخر، ولا يستقيم ذلك إلّا مع كون المعاني القرآنيّة ممّا يناله المخاطَب ويستقلّ به ذهنه عند وروده من طريقه المتعيّن له.

السابع: أنّ حجّية السنّة منبثقة من حجّية الكتاب ورتبة السنّة في طول رتبة الكتاب، لأنّ الكتاب هو المعجزة وهو الدليل على حجّية قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولزوم تصديقه، والكتاب هو الآمر بطاعته والتسليم له وتحكيمه والتأسّي به، ومن ثَمّ كان النسخ للقرآن ممنوعاً حتّى بالسنّة القطعيّة ـ وإن ادّعى إجماع الفريقين على الجواز ـ فضلاً عن السنّة الظنّية.

كما تدلّ عليه الآية الكريمة: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ﴾[٣] فلا يبطله شيء، وإنّما هو بنفسه ينسخ بعض آياته بالمعنى الصحيح للنسخ ـ من انتهاء أمد الحكم زماناً، لا النسخ الحقيقيّ ـ وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، فإنّما يدلّ على جواز التخصيص لآيات القرآن

---

(١) في آيات متفرّقة من القرآن الكريم.

(٢) بحار الأنوار: ٨٩: ٩٠.

(٣) فصّلت ٤١: ٤٢.

وعموماته، لا جواز نسخه بغيره.

والحاصل أنّ هذه النظريّة تتلخّص في ما يلي:

١ ـ إنّ القرآن يتكفّل ببيان نفسه ولا يحتاج في تفسيره إلى غيره.

٢ ـ لابدّ من حصول الملكة والقدرة على تفسير القرآن بالقرآن نفسه ـ لا بغيره كالتفسير بالرأي ـ وذلك يحصل بالتدريب والتمعّن في روايات التفسير.

٣ ـ إنّ الروايات المفسّرة للآيات هي من التفسير بالمصداق والتطبيق، لا لتحديد عموم المعنى؛ فلا يسقط ظهور الكتاب بما فسّرته الرواية.

٤ ـ إنّ حجّية السنّة من القرآن وفي طوله.

٥ ـ إنّه لا يجوز نسخ الكتاب إلّا به.

هذه النظريّة وإن اشتملت على نكات ظريفة من قبيل الإشارة إلى رأي الملّاصدرا في تفسير المتشابه بالاعتماد على وضع الألفاظ لروح المعاني لا لخصوص المصاديق المادّية منها، أي للماهيّة الأصليّة لا للماهية الفرديّة، فمثلاً لفظة (العين) و(اليد) ليستا موضوعتين للجارحتين الخاصّتين فقط، بل لكلّ ما يبصر به ويبطش به، فتطلقان على بعض الموجودات التي ليس لها تلك الجارحتان.

ومصدر هذا الرأي ما أُشير إليه في روايات أهل البيت عليهم السلام الصادرة في القرن الأوّل والثاني، أنّه تعالى بصير بغير آلة وسميع بغير جارحة، ثم أخذ بذلك العرفاء والفلاسفة وشرحها الملّاصدرا رحمه الله ببسط وتفصيل.

ومن قبيل تفسير القرآن بالقرآن وهو ممّا بيّنه الأئمّة عليهم السلام أنفسهم تعليماً منهم لرفع المتشابه منه بالمحكم، والمغاير لضرب القرآن بعضه ببعض ـ أي معارضة بعضه ببعض ـ بل ملاحظة التناسب والإنسجام بين آياته، ومن قبيل أنّ التشابه

الموصوف به بعض الآيات إنّما هو وصف للآيات بلحاظ ذهن السامع والقارئ لا للآيات بما هي هي في نفس الأمر، ومن قبيل أنّ القرآن فيه تبيان كلّ شيء وأنّه هادٍ بكلّ أنواع الهداية، وأنّه بيان للناس جميعاً، وأنّه الجامع والشافي والكافي، فكلّ ذلك حقّ.

ولكنّ هذه النظريّة لا تخلو من مؤاخذات عديدة:

الأولى: إنّ تمامية الكتاب الكريم وكماله واستغناءه عن غيره في أنوار الهداية لا تلازم استغناء البشر عن قيّم وحافظ ومعلّم. توضيح ذلك بمثال من علم الرياضيّات، فإنّه من أكثر العلوم بديهة وقبولاً عند البشر، وهو علم متكامل لحلّ جميع الرموز من دون اعتماد على علم آخر في قضاياه، لكن حيث كان مشتملاً على نظريّات في قبال البديهيات، فهو محتاج إلى قيّم خبير وحافظ مطّلع يرسم دقيق النظريّات وينظّمها ويرشد إلى أُسلوب الاستفادة منها.

بل الإحاطة بهذا العلم مع بداهته بنحو يحقّق المعرفة بجميع مسائله، خارج عن قدرة البشر المتعارفة، ولا يتوفّر إلّا في المعصوم[1]، ولذلك بقيَت معادلات رياضيّة وحسابيّة غير محلولة في ذلك العلم إلى يومنا هذا، كالمعادلات المتضمّنة لعدد كبير من المجهولات مع عدد قليل من الأرقام، مع أنّه من المقطوع به أنّ علم الرياضيّات بنفسه حلّال لمعضلاتها بلا حاجة إلى علم آخر، وما ذلك إلّا لأنّ الذهن البشريّ محدود ومتفاوت.

بل صرّح بعض خبراء الرياضيّات في العصر الحاضر: إنّ أُمّهات قواعد علم الرياضيات تنتهي إلى ستّة تقريباً، وإنّ البشر يذعنون بها اضطراراً، وإنّه لو أمكن

---

(١) كما أُثر عن أمير المؤمنين عليه السلام حلّ العديد من المسائل الرياضيّة والمعادلات الغامضة بسرعة البديهة.

للعقل البشريّ الوصول إلى خلفيّة تلك القواعد، فسوف يفتح للبشرية فتحاً عظيماً في أسرار العلم والكون، ولم يتيسّر ذلك لحدّ الآن، وما ذلك إلّا لأنّ العقل البشريّ لا يصل إلى فهم كلّ شيء بنفسه، باعتبار تفاوت الأذهان عمقاً واستيعاباً وحفظاً وسرعة استحضار، ويقصر الذهن المتعارف عن بلوغ الغاية في جميع ذلك، وبعبارة أُخرى: المنهج الصحيح لا يلازم التطبيق الصحيح والمراعاة الصائبة الدائمة، كما في علم المنطق ومراعاته.

الثانية: كون بيانيّة القرآن داخليّة لا ينافي أن يكون الكاشف عنه هو المعصوم، وأدلّ شاهد على ذلك ما حصل من اختلاف كبير بين المفسّرين حتّى بعض القائلين بنظرية تفسير القرآن بالقرآن، وذلك لأنّ الوصول للدرجات العالية من المعاني لا يتيسّر لجميع القابليّات، بل بعضها ممتنع لغير المعصوم، ولك أن تتمثّل بالقصيدة الشعرية التي ينشدها الشاعر وتجري المسابقات الأدبية بين حذّاق الأدباء في قراءة نفسيّة هذا الشاعر عبر تطبيق قواعد العلوم الأدبيّة، فمع كون القصيدة عربيّة فصيحة، ومع الاتّفاق على القواعد الأدبيّة، لا يلزم تكافؤ قدرة الأذهان في استنطاق الكلام بتوسّط تلك القواعد للوصول إلى بطون المعاني لنفسيّة المتكلّم، وقد قيل: إنّه يمكن بكلام المتكلّم قراءة كلّ دفائن نفسه، لكن ذلك لا يتيسّر لأغلب حذّاق العلم والأدب فضلاً عن سائر الناس. ومن ثَمّ ورد في الحديث: «فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»[1].

الثالثة: في الآيات القرآنيّة ما يشير إلى أنّ بعض درجات القرآن الكريم وكُنه بطونه لا يتيسّر نيلها إلّا للمعصوم، ولا تثبت للغير إلّا بتوسّط المعصوم وبحسب

---

(١) بحار الأنوار: ٨٥: ٢٧٨.

قابليّة هذا الغير، نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾(١)، فإنّه حصر مؤكّد، وهو لا يقتضي نفي العلم بالمتشابه لغير المعصوم فحسب، بل يدلّ على نفي الإحاطة التامّة لمحكمات الكتاب أيضاً.

بتقريب: أنّ الآيات السابقة وصفت الآيات المحكمات بأنّهنّ (أمّ الكتاب) ومفاد هذا الوصف أنّها أساسه وأصله وأنّ باقي الآيات فرع عليها بما فيها المتشابهات، وحيث لا تتعقّل الإحاطة التامّة بالأصل مع العجز عن تأويل المتشابه، فنفي القدرة على تأويل المتشابه لغير المعصوم دليل على عدم الإحاطة بالمحكم أيضاً.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾(٢) مع أنّ أصحاب نظريّة تفسير القرآن بالقرآن يعترفون بأنهم لم يتبيّنوا كلّ شيء، وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ... * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾(٤) ومقتضى آيتي البيان كما تقدّم.

الرابعة: إنّ حجّية قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره، ليس منشؤها خصوص معجزة القرآن الكريم وإن كان هو أكبر المعاجز، فانشقاق القمر وتكلّم الشجرة والحصى والذئب وغيرها من المعجزات، كلّ واحد منها دالّ واضح وتامّ على تصديق رسالته وأمانته، كما هو الحال في أوائل البعثة في أوّل صبيحة دعا فيها ﷺ إلى رسالته، فإنّه احتجّ عليهم بصفات شخصه ﷺ من منتهى الصدق

---

(١) آل عمران ٣: ٧.

(٢) النحل ١٦: ٨٩.

(٣) العنكبوت ٢٩: ٤٩.

(٤) القيامة ٧٥: ١٧ ـ ١٩.

وغاية الأمانة والعفّة والنزاهة وعلوّ الأخلاق وطيب الأعراق.

بل إنّ في الآيات الكريمة ما يشير إلى أنّ أحد وجوه حجّية القرآن هو صفاته ﷺ كقوله تعالى: ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ تَنكِصُونَ * مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِراً تَهْجُرُونَ * أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ * أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ * أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾ (١)

فإنّه تعالى قد احتجّ عليهم بمعرفتهم لِشخص النبيّ وصفاته، إذ أنكر عليهم عدم معرفتهم للنبيّ بالاستفهام التقريريّ.

ومنها قوله عزّ من قائل: ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُل لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٢).

حيث ذكرت الآية على لسانه ﷺ احتجاجه على نسبة القرآن إلى الله عزّ وجلّ بسابقة لبثه بين ظهرانيهم عمراً طويلاً ومعرفتهم السابقة له ﷺ، ولم يكن قد أتاهم به من قبل، فليس مجيئه ﷺ بالقرآن إليهم نابعاً من نزوة نفسيّة أو اتّباع للهوى بل هو ﷺ في كلّ ذلك متبّع مسلّم لربّه، فقد عرفوه بالصدق والأمانة والنزاهة والاستقامة، لا يغرّه هوى ولا يغريه مال ولا جاه.

فإنّ هذه الآيات وغيرها ممّا يجده المتتبّع في القرآن تكشف عن حجّيّة قول

---

(١) المؤمنون ٢٣: ٦٦ ـ ٧٠.

(٢) يونس ١٠: ١٥ و ١٦.

النبيّ ﷺ بنفسه، وليس في طول حجّيّة القرآن الكريم، ومن ذلك يتضح أنّ ما اتّفق عليه كلّ من الخاصّة والعامّة من إمكان نسخ القرآن بالسنّة القطعيّة، حقّ لا غبار عليه، وليس في ذلك منافاة لقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[1] لأنّ الكتاب المجيد قد أمر بالأخذ والعمل بما أتى به الرسول ﷺ ويكون نسخ القرآن بالسنّة القطعيّة من نسخ القرآن بالقرآن.

مضافاً إلى ما قدّمنا من أنّ أحد وجوه حجّية القرآن هو شخص الرسول ﷺ وهو الآتي بالقرآن والمأمون عليه، فإذا كان مأموناً على تبليغ الوحي وعزائم أمر الله سبحانه وحافظاً لتمام القرآن، فكيف لا يكون مأموناً على الإخبار عن نسخ بعض أحكامه عن الله عزّ وجلّ.

ولعلّه حصل الخلط لدى هذا البعض بين الإخبار عن النسخ والإنشاء له، أو لعلّه خلط بين نسخ الحكم ونسخ التلاوة ـ مع أنّه لا قائل من الخاصّة بنسخ التلاوة وإنّما قال به بعض العامّة ـ هذا مع أنّ لازم هذه الدعوى عدم جواز تخصيص القرآن ولا تقييده بالسنّة القطعيّة، إذ ليس النسخ بالمعنى الصحيح أسوأ حالاً من التخصيص، والتخصيص ثابت عنده وعند الجميع.

الخامسة: إنّ الروايات الواردة في بيان الآيات القرآنيّة على أقسام:

فبعضها بصدد تأويل الآيات وبيان بطونها، وهذا الصنف لا يعني سقوط ظهورها عن الاعتبار.

وبعضها في صدد بيان مصداق الآية أو أبرز موارد انطباقها، وهذا الصنف هو الآخر لا يضرّ بالظهور ولا يمنع المعنى الكلّي للآية عن الانطباق على

---

(١) فصّلت ٤١: ٤٢.

موارد أُخرى.

وبعض ثالث في صدد تفسير الظاهر كأن تبيّن قرينة خفيّة اشتمل عليها ظهور الآية، أو تنفي معنىً معيّناً عن مفاد الآية، أو تبيّن خصوصيّة في المعنى الظاهر لا يمكن تواجدها إلّا في مصاديق معيّنة، وهذا الصنف يتعيّن حمل ظهور الآية على ما أفادته الرواية لأنّهم عليهم السلام أعرف بقرائن الكتاب وأساليبه. فلا ينبغي الخلط بين أقسام الروايات والحكم عليها بحكم مطلق!

نهاية المطاف

والحاصل: إنّ التكافل بين محكمات الكتاب والسنّة لرفع التشابه في كلّ منهما، لا يعني النقص في الكتاب العزيز ولا العجز في بيانه؛ بل مؤدّاه لزوم القيّم والهادي والمرشد للعقول إلى حقائق حبل الله المتين وصراطه المستقيم وبطون الكتاب المبين، فإنّ الأخذ بالظواهر مقدّمة للأخذ بالبطون تلو بعضها البعض. ولا يمكن ذلك إلّا بهداية من يحيط بتمام حقائق القرآن، ظهوره وبطونه، بل لا يمكن معرفة ظاهره إلّا لمن أحاط بجميع محتملاته ووجوهه وأساليبه، وعرف محكمه ومتشابهه وعامّه وخاصّه وناسخه ومنسوخه، فلابدّ من التمسّك بمن له ذلك العلم، وسيأتي توضيح النسبة بين الحجج الشرعيّة ـ الكتاب والسنّة والعقل ـ إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية: نظرية إنكار خلود الكتاب العزيز

هذه النظريّة قد تبدو حديثة وتتردّد في العصر الحاضر بصياغات متعدّدة، بعضها بطريقة الصوفيّة، وبعضها بأُسلوب علم النفس البشريّ، وبعضها بلغة القانون، وبعضها بصياغة علم الاجتماع إلّا أنّها قديمة قد تعرّض لها غير واحد

من الصوفيّة الماضين[١] وليست نظرية جديدة.

ومدّعاها: أنّ الذات الأزليّة اللامحدودة حيث أنّ فيضها عميم دائم لا محدود فلا يمكن أن يحيط بذلك الفيض ذاتٌ ممكنٍ من الممكنات، فما تلقّاه النبيّ الخاتم ﷺ من وحي القرآن إنّما هو بحسب قابليّته ﷺ لا بحسب كلّ ما يمكن أن يفاض من الذات الأزليّة، ومن هنا يبقى باب الاستفاضة والاستيحاء من الذات الأزليّة مفتوحاً كما كان قبل الرسالة الخاتمة، كما إنّ معرفة الذات الأزليّة حيث لا يمكن الإحاطة بها ولا التعرّف على كنهها، فما يوجد من معارف الشريعة الخاتمة إنّما هي بحسب ما توصّل إليه النبيّ ﷺ في المعرفة، لا بحسب منتهى سير المعرفة للذات الأزليّة، كما يشير إليه قوله ﷺ: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[٢].

ونظيره ما يؤثر عنه ﷺ بمضمون: «ربّ زدني فيك تحيُّراً»[٣].

ولها صياغة أُخرى: إنّ معنى النبوّة الخاتمة هو: رقيّ البشريّة عن الحاجة إلى النبوّة، وتكامل عقول الناس إلى درجة الإكتفاء عن النبوّة بقدرتهم الذهنيّة والفكريّة في الاستيحاء والاستلهام.

ولها صياغة ثالثة: إنّ الشريعة حيث كانت مجموعة من المعارف والقوانين الاعتبارية، فلا يمكن أن تكون خالدة دائمة ما دامت الحياة الإنسانيّة على الأرض، لأنّ المعارف والحقائق الواقعيّة بابها مفتوح أمام الذهن البشريّ المتجدّد المتطوّر باستمرار، وأمّا القوانين الاعتباريّة فهي متقوّمة بالاعتبار وفقاً للمصالح

---

(١) مثل شمس التبريزي، وهو أستاذ الشاعر المعروف، جلال الدين محمّد الرومي (المولوي).

(٢) بحار الأنوار: ٦٨: ٢٣.

(٣) شرح الأسماء الحسنى لملّا هادي السبزواري: ١٩٨.

والمفاسد وهي متغيّرة بحسب الظروف والأحوال.

ولها صياغة رابعة: إنّ مقتضى إنفتاح التكامل البشريّ والسماح للتجربة الإنسانيّة أن تتحرّك، هو استمرار الشرائع وتحرّكها وعدم الوقوف على شريعة خاصّة كما جرت سيرة البشريّة في الشرائع السابقة، ولذا فإنّ سَنّ السنن والقوانين في عصرنا الحاضر أصبح مرهوناً بالعقول وما تستكشفه من حقائق جيلاً بعد جيل.

وينكشف خداع رونق هذه النظريّة بأمور:

الأوّل: إنّ عناصر الفرضيّة ـ بالصياغة الأولى ـ لم تعيّن، حيث أنّها من جانب افترضت الذات الأزليّة غير محدودة، ومن جانب آخر جعلت الطرف الإنسانيّ عائماً غائماً غيرَ معيّن وكأنّه قابل غير محدود، مع أنّه في الحقيقة محدّد معيّن، إذ المفروض إستمرار البشريّة إلى حدّ معيّن هو يوم المعاد وأفول هذه النشأة الدنيويّة لهذه القافلة التي بدأت بآدم عليه السلام وتنتهي بنفخة الصور.

فالمستفيض بالفيض الإلهيّ في الجانب الثاني محدود من جهتين أمداً وعدداً في هذه النشأة، فبلحاظ هذا الظرف المحدود لا محالة يمكن افتراض فرد بشريّ سابق للجميع في القرب والدنوّ والاستفاضة من الذات الإلـهيّة، ومن الواضح عدم تدخّل التأخّر الزمانيّ في ذلك، ولا ضرورة توجب أن يكون هذا الفرد الكامل هو آخر الأفراد زماناً، فالعمدة الالتفات إلى أنّ البشريّة المحدودة بهذه النشأة الدنيويّة ليست من حيث الأفراد والامتداد الزماني قوابل لا محدودة للفيض الإلهيّ.

الثاني: إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأسماء الإلـهيّة أيضاً مثل (الله) الجامع، حيث أنّ هذا الإسم وباقي الأسماء المقدّسة هي مظاهر للذات الأزليّة

وتجلٍّ لها، فكيف تتلاءم أبديّة هذه الأسماء وأزليّتها مع لا محدوديّة المظاهر والتجلّيات.

والحلّ للإشكال في كلا المقامين: أنّ الأسماء الإلٰهيّة ونور[١] الحقيقة المحمّديّة ﷺ هي أبواب ممرّ الفيض الدائم، ومجرى العين الأزليّة ومسلك الفيوضات الإلٰهيّة، فالأسماء المتقدّمة في توسّع في الظهور وزيادة في التجلّيات وكذلك الحقيقة المحمّدية في استفاضة دائمة من العين الأزليّة، لكن هذا لا يمنع بوّابيّتها أو ينافي وساطتها في الفيض.

وهذا مطابق لما برهن عليه في الحكمة النظريّة من علم الفلسفة بأنّ الصوادر الأولى واسطة في الفيض الإلهيّ ابتداءً واستدامةً، ومن ثمّ يظهر أنّ القرآن المجيد ـبما له من مدارج من حدّ ظهوره إلى درجات بطونه إنتهاءً بدرجة (الكتاب المبين) و(أمّ الكتاب) الذي يكتب فيه كلّ شيء ممّا كان ويكون في عالم الإمكان إلى يوم القيامة ـ هو الوسط الخالد في إفاضة العلوم والمعارف، وهو بوّابة الأبواب لأنوار الذات الأزليّة.

ولذلك وُصِف القرآن بـ ﴿ **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ** ﴾[٢].

وبالمهيمن ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ** ﴾[٣].

وبالكتاب ـ ومعناه الشيء الجامع لجميع الكلمات، والكلمة مصداقها الحقيقيّ الشيء الدالّ تكويناً بذاته على مراد الفاعل لذلك الشيء، كما أطلق على

(١) «أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر» في الحديث المعروف.

(٢) فصّلت ٤١: ٤٢.

(٣) المائدة ٥: ٤٨.

عيسى عليه السلام أنّه كلمة الله سبحانه ـ.

وبأنّه ﴿ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾[١].

ووصف بأنّه ﴿مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٢] وذو المجد والعظمة لا يبلى ولا يندثر.

وكونه ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣].

وأنّ المحو والإثبات للمشيئة الإلـهيّة موجودة فيه ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٤].

وأنّه تعالى قد صرّف فيه وضرب فيه من كلّ مَثَل ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[٥] و: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[٦].

ووُصِف بأنّه ﴿تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٧].

وكذلك وصف الرسول بأنّه رحمة للعالمين[٨].

وأنّه أُنزل إليه الفرقان ليكون للعالمين نذيراً[٩].

وأنّ دينه دين الحقّ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى

---

(١) التكوير ٨١: ٢٧.

(٢) البروج ٨٥: ٢١ و ٢٢.

(٣) النحل ١٦: ٨٩.

(٤) الرعد ١٣: ٣٩.

(٥) الكهف ١٨: ٥٤.

(٦) الزمر ٣٩: ٢٧.

(٧) يوسف ١٢: ١١١.

(٨) الأنبياء ٢١: ١٠٧.

(٩) الفرقان ٢٥: ١.

الدِّينِ كُلِّهِ﴾[١]، ممّا يدلّ على أنّه الدين الأبديّ الذي لا يبطله دين، ولا تنسخه شريعة.

وأنّ دينه ليس إلّا لكافّة الناس ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[٢].

بالإضافة إلى أنّه خاتم النبيّين الذي ليس بعده دين ولا نبوّة ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[٣].

بل إنّ من ضرورات الإسلام أنّ النبيّ لا نبيّ بعده ولا شريعة تنسخ شريعته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ * قُلْ آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٤].

الثالث: إنّ الوجدان حاكم بعدم توقّف السعي البشريّ في أيّ مجال من المجالات حتّى في التقنين الوضعيّ عند غير المتمسّكين بالدين وقوانينه، فهذا الفحص والتنقيب العلميّ تلمس كلّ فطرة وجوده وتحسّ الإذعان باستمراره،

---

(١) الفتح ٤٨: ٢٨.

(٢) سبأ ٣٤: ٢٨.

(٣) الأحزاب ٣٣: ٤٠.

(٤) آل عمران ٣: ٨١ ـ ٨٥.

وهذه البديهة تثبت أمرين:

١ ـ وجود حقيقة واقعيّة يحاول البشر الوصول إليها في كلّ المجالات حتّى القانون الوضعيّ، إذ لا يعقل السعي نحو اللاموجود والبحث عن اللاشيء.

٢ ـ عدم إحاطة البشر بتمام أطراف تلك الحقيقة والواقعيّة في أيّ مجال من مجالات التطوّر، لأنّه لو حصلت الإحاطة التامّة بالحقيقة لما احتيج إلى السعي ولتوقّف البحث العلميّ، وهو خلاف الفطرة والوجدان.

وبهذا نستنتج أنّ البشريّة بعقلها المحدود الساعي حثيثاً إلى التكامل، لا يصل في يومٍ ما إلى الإحاطة بسعة الحقيقة تماماً حتّى في مجال القانون الوضعيّ، ولذلك نجد القوانين ـ غير الإلـٰهيّة ـ هي دائماً في تغيّر وتبديل إلّا ما طابق السنن والشرائع الإلـٰهيّة.

ومن ثَمّ تظهر الحاجة المُلحّة إلى عناية الباري ولطف ربّ الخليقة المحيط بحقيقتها وواقعيّتها بما لها من السعة في الأفراد والإمتداد في الزمان لكي يرشد البشريّة إلى تلك الحقيقة ويهديها إلى تلك الواقعيّة، ومن الإرشاد التشريع السماويّ الكاشف عن الحقائق، وبهذا يثبت الاحتياج الدائم إلى الشرع المقدّس وعدم استغناء العقول عنه مهما تطوّرت وتكاملت، فإنّ سعيها دليل حاجتها لبارئها سبحانه وتعالى.

الرابع: إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأحكام العقليّة كحسن العدل والإنصاف، وقبح الظلم والإجحاف، وحسن الإحسان والرأفة، وقبح الإيذاء والقسوة، وسائر أحكام العقل العمليّ، وكذلك أحكام العقل النظريّ مثل امتناع التناقض، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء، مع أنّ كلّ فطرة بشريّة ترى أنّ هذه الأحكام ثابتة دائمة ومحيطة بكلّ الأفراد في كلّ الظروف والتغيّرات.

ويتّضح بذلك بداهة وجود معادلة قانونيّة وقضيّة حاكمة محيطة بتمام الأفراد في جميع الظروف، والتي لا يطّلع عليها إلّا الله أو من علّمه الله سبحانه.

ومع التمحيص في ما أسلفناه، تظهر وساطة الحقيقة المحمّديّة ﷺ في الفيض الإلهيّ، وأنّ اختياره لختم الرسالات ـ الثابتة ببديهة الوحي ـ باعتبار تكامل شريعته وجمعها لكلّ الكمالات التي يمكن للبشر التوصّل إليها إلى يوم القيامة. ونظير هذا المقام الجامع في الحقيقة المحمّدية إحاطة البديهيات العقليّة وشمولها لجميع الأزمان.

الخامس: إنّ الحقيقة الواضحة المبرهنة أنّ الإنسان مركّب من بدن وروح، وأنّ لكلّ من هذين الجزءين قوى مختلفة، وأنّ هذه التركيبة لم تتبدّل من عصر أبينا آدم عليه السلام إلى الآن، ولن تتبدّل إلى يوم القيامة مهما تبدّلت وسائل المعيشة وتنوّعت، ومهما اتّسعت حضارة العمران واختلفت أساليب المدنيّة.

وهناك حاجات روحيّة وطبائع خُلُقيّة وقوى نفسيّة ثابتة مهما تغيّرت أنماط التعامل البشريّ، سواء في داخل الأسرة أم المجتمعات الضيّقة، أم المجتمع الإنسانيّ ككلّ، فإنّ الإنسان يحتاج ـ بدناً وروحاً ـ إلى التركيبة الاجتماعية في أُطرها المختلفة ابتداءً من الأسرة فإنّه بحاجة إلى التربية والنموّ تحت رعاية الأبوين وحضانتهما ماديّاً وروحيّاً، مروراً بالأقارب والعشيرة، ثمّ احتياجه إلى التكافل والتعاون مع أبناء القرية أو المدينة، وصولاً إلى حاجاته في المجتمع الإنسانيّ الكبير المحتاج إلى قانون عادل ونظام شامل لكلّ تفاصيل حياته، وإلى رائد عادل مقتدر منفّذ لذلك القانون، وغير ذلك ممّا يفصّله علماء النفس والاجتماع والحكماء وخبراء القانون.

كلّ ذلك يدلّ على وجود جهة ثابتة في البشريّة ما دامت موجودة على وجه

البسيطة. وتلك الجهة الثابتة لها قانون واحد يناسبها ويلائمها ويقتدر على إيصالها إلى الكمال، وهو ثابت لا يتغيّر بتغيّر الظروف ولا بتغيّر الزمان أو المكان، لأنّه مقنّن للثابت لا للمتغيّر.

فالتكامل حينئذ هو بثبات هذا القانون الملائم لتلك الجهة البشريّة الثابتة، وافتراض التطوّر ـ أي أخذ طور آخر وراء تلك الجهة الثابتة ـ مصادم لتلك الحقيقة الثابتة، بل التطوّر ـ بالمعنى الصحيح ـ هو أخذ المجموع البشريّ أطوار الكمال اللامتناهي المؤدّي إليه ذلك القانون الثابت.

ثمّ وصف الصراط إلى الله في مواضع عديدة من الكتاب العزيز بـ(المستقيم):

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيما فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[١].

﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢].

﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[٣]، فإنّ المستقيم هو الثابت الذي لا انعطاف فيه، وهو قوام الوصول في حركة المتحرّك وسلوك السالك.

والحاصل أنّ هذه الحقيقة الثابتة لا تقبل التغيير والتبدّل مهما تغيّرت الظروف أو تكاملت النفوس، بل سرّ الكمال والتطوّر هو الخضوع لهذه الحقيقة والتحرّك على أساسها.

---

(١) الأنعام ٦: ١٥٣.

(٢) هود ١١: ٥٦.

(٣) إبراهيم ١٤: ١.

المسألة الثالثة: نظريّة المعرفة القرآنيّة والمعرفة الدينيّة، وأنّ موروث الشريعة أفهام العلماء

تتلخّص هذه النظريّة بدعوى أنّنا نلمس ظاهرة الاختلاف وتبدّل الرأي في العلوم الدينيّة ـ على مرّ العصور ـ فالفقه مثلاً نجد فيه العديد من الفتاوى والقواعد قد تبدّلت وتغيّرت، ولازالت تتبدّل، ولا يكاد الناظر يقف على حدٍّ ينتهي عنده اختلاف الفتوى، والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها، ولا حاجة إلى سردها.

وكذلك علم الكلام، فليس أحسن حظّاً من الفقه، فإنّ الاختلاف فيه مشهود وواضح في ما بين الطوائف، كالتجسيم ونفيه، وخلق القرآن وقدمه، والجبر والتفويض والإختيار المتوسّط بينهما، وذاتيّة الصفات الإلـهيّة أو زيادتها، ونوعيّة المعاد الجسمانيّ، بل وقع الخلاف بين علماء الطائفة الواحدة، فقد حكى السيّد ابن طاووس في كتابه «المحجّة» ما يقرب من خمسمائة مسألة وقع الخلاف فيها بين علمين من أعلام المتقدّمين.

وكذلك الحال في علم التفسير، فإنّ الملحوظ بين الفينة والفينة صدور تفسير يختلف عمّا سبقه من التفاسير. وهذا التغاير والاختلاف بدأ منذ الصدر الأوّل وحتّى عصرنا الحاضر.

وكذا علم الأخلاق وتهذيب النفس، فإنّك تشاهد مشارب وطرقاً لا تكاد تجتمع على هيئة واحدة. فسار الفقهاء على التقيّد بظواهر الشريعة والتزموا حرفيّاً بالأحكام والآداب والسنن، وجرى الصوفيّة والعرفاء على الرياضات والقواعد السلوكيّة ونزعوا إلى البواطن.

وتشدّد علماء الأخلاق في أحكام العقل العمليّ واقتناء الفضائل الممدوحة ونبذ الرذائل المذمومة، كما جرى ديدن المحدّثين على توثيق الارتباط بأولياء الله

وأمنائه، والتوسّل بهم والإستشفاع بهم، وتقوية الاتّصال بهم ﷺ. وبهذا يتجلّى لك الاختلاف في مناهج السلوك والأخلاق.

وكذا علم الإستنباط وما يصطلح عليه في العلم الحديث (أصول فقه القانون والقراءة القانونيّة) فقد وقع الخلاف الكبير في ميزان الحجّية والاستدلال وطريق المعرفة الدينيّة بين الأصوليين والأخباريين من الخاصّة والعامّة[١]، مع أنّ هذا العلم متكفّل للبحث عن موازين المعرفة الدينيّة وموازين المعرفة القرآنيّة، بل يشمل موازين المعرفة لكلّ العلوم الدينيّة، وقد تقدّم التعبير عنه أنّه بمثابة (منطق العلوم الدينيّة) وشرحناه شرحاً وافياً[٢].

كما وقع الخلاف بين علماء الحديث ودرايته في كيفيّة تصحيح الحديث وضوابط الإعتماد عليه، وضوابط اعتماد المضمون والمتن، فنشأ اتّجاه الحشويّة في قبال أصحاب النقد والترجيح.

أضف إلى ذلك الخلاف في نهج المعرفة بين المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء والصوفيّة والمحدّثين والمفسّرين.

فهذا مقدار يسير ممّا وقع فيه الخلاف المستمرّ الذي لم يمكن حسمه ولم يقف عند حدٍّ!

والاستقراء المذكور يوصلنا إلى نتيجة هامّة بملاحظة مقدّمتين:

الأولى: هي وقوع الخلاف في النظر.

والثانية: إنّ من البديهيّ وحدة الحقيقة الدينيّة وعدم اختلاف الشريعة

---

(١) يسمّى أخباريّو العامّة بالظاهريّين وأهل الظاهر.

(٢) في بحث الأصول.

الواقعيّة، وأنّ ما هو الحقّ واحد، وإنّ الكثرة إنّما هي في جانب الزيغ والباطل، وإلّا لجمعت الحقيقة المتناقضين، ووجد في الواقع الواحد المتخالفان.

ونتيجة لهاتين المقدّمتين يلزم التسليم بأحد فرضين لا يخلو الواقع منهما: إمّا الحكم ببطلان تكثّر الأفهام وأنّ هذا الموروث من التراث الدينيّ ليس إلّا حصاد أفهام بشريّة لا تعكس الحقيقة الدينيّة، وإمّا الإلتزام بتغيّر الشريعة الواقعيّة وأنّها لا ثبات فيها، بل تصاغ بحسب جهود الباحثين في المعارف الدينيّة وبحسب ظروفهم وأفكارهم.

وعلى كلا الفرضين يظلّ الباب مفتوحاً للأنظار الجديدة والأفهام العصريّة كما هو الحال في القانون التجريبيّ الوضعيّ.

ويمكن تقريب ذلك **بتقريب ثانٍ** حاصله: من المسلّم تأثرّ الباحث في قراءة النصّ برسوبات بيئة العصر الذي يعيش فيه، ومن ثمّ تمتزج الحقيقة التي يتوخّاها من وراء النصّ مع هذه الرسوبات، ويتراءى من مجموع نظريّته التلوّن بالحقيقة الثابتة.

كما أنّ هناك عوامل أُخرى لامتزاج الحقيقة الدينيّة بغيرها، وهي خصوصيّات وأشكال التطبيق التي لا تمتّ بصلة إلى تلك الحقيقة الكلّية العامّة، ويؤول المقروء من النص إلى أخذ خصوصيّات المورد التطبيقيّ في المعنى الكلّيّ.

كما أنّ هناك لوناً ثالثاً من ا لمعاني المغايرة الممتزجة بالحقيقة، وهي الناشئة من خصوصيّات الأُفق الفكريّ للباحث نفسه، سعةً وضيقاً وسطحيّةً وعمقاً.

مضافاً إلى الدواعي التي ينطلق الباحث في البحث من أجلها، كما إذا كانت لديه نظريّة مسبقة يقصد تحميلها على النصّ ولم يجرّد نفسه لاستنطاق النصّ. وغير ذلك من العوامل التي تشوب البحث في قراءة النصّ الدينيّ.

ويمكن تدعيم ذلك **بتقريب ثالث**: إنّ من الطبيعي المحتمل في كيفيّة تولّد الضرورات الدينيّة، افتراض المعنى المدّعى ضرورته ولزومه، قد قرأه أحد كبار العلماء ذوي الهالة الكبيرة والوجاهة والموقع، ثمّ أخطأ في فهم النصّ، غير أنّ اللاحقين له ـ بسبب ما يمتلكه العالم السابق من موقعيّة في نفوسهم ـ قد تأثّروا بذلك الفهم في بداية مدارجهم العلميّة، وترسّخ ذلك في نفوسهم حتّى أصبحوا وجوهاً وأكابر لمن يليهم، وبقي ذلك الفهم في أذهانهم.

هذا مع متابعة عامّة الناس لهم في عصرهم، فما حال من يأتي بعدهم من العلماء إلّا أن يتلقّى ذلك بالقبول؟ ولا سيّما أنّه في نفس البيئة ونفس المدرسة، وبذلك يعود ذلك الفهم الخاطئ موروثاً بديهيّاً وحقيقة دينيّة ضروريّة، حتّى أنّ من يريد أن يجيز لنفسه التفكير في ما يخالف ذلك المعنى في قراءة النصّ يجد نفسه معرّضاً للهجوم والمقاطعة، وهكذا تتوارث الطبقات ذلك كضرورة دينيّة!!

ومن ثمّ ترى أنّ الملل المختلفة والطوائف المتفاوتة في الملّة الواحدة توجد متواترات وضروريّات في معتقداتها، تمثّل الطابع العامّ لذلك المذهب، بينما الضروريّ المتواتر لمذهب آخر على خلاف ذلك! مع أنّ من البديهيّ وحدة الحقيقة، فلابدّ من صحّة واحدة منها بالخصوص، أو أن نقول بصحّة كلّ المعارف الدينيّة وإن اختلفت أو تناقضت!

وبتقريب رابع: أثبت الاستقراء ـ بحسب التحقيقات الأدبيّة الأخيرة في اللغة ـ أنّ المعاني تطرأ عليها زوائد أحياناً وينقص منها بعض أجزائها أحياناً أخرى بحسب تعاقب وتفاوت الأجيال، فكلّ جيل يتعايش مع المعنى بما يتلاءم مع حاجات عصره، وتلك الحاجات تتحكّم في المعنى سعةً وضيقاً وتركيباً وتفكيكاً، ومن هنا تختلف دلالة الألفاظ على المعاني بحسب العصور والأجيال

والحاجات، سواء في المادّة اللفظيّة أو الهيئة الأفراديّة أو التركيبيّة.

وممّا يدلّ على ذلك اختلاف الأمثال المضروبة جيلاً بعد جيل، واختلاف إيحاءات الكلام الواحد والجملة الواحدة بحسب الزمان، بل المحقّق الأديب يلمس ذلك جليّاً في العصر الواحد بين أهل البقاع المختلفة، نظير اختلاف القبائل العربيّة في شؤون اللغة الواحدة.

وهو ما قد يصطلح عليه البعض بـ(النحت في المعنى) أو التبدّلات والتقلّبات في أطواره.

وبتقريب خامس: لا ريب أنّ الفهم والمعرفة في النصوص والمتون الدينيّة تتأثّر بتطوّر العلوم التجريبيّة والطبيعيّة الكونيّة وتلاحق الإكتشافات الجديدة التي كانت مستورة عن البشر، وذلك:

إمّا بسبب أنّ الموضوعات الفقهيّة يختلف إدراك حقائقها باختلاف التطوّر العلميّ. وإمّا بسبب عدم اليقين في دلالة المتون الفقهيّة، فيقدّم عليها القطع الحاصل من العلوم التجريبية الصاعدة في التطوّر والتقدّم، ولأجل ذلك تجد الكثير من التفسيرات للنصوص الدينيّة التي ابتنت على فرضيّات علمية خاطئة، قد تبدّلت بتبدّل تلك الفرضيّات، نظير ما حدث في العلوم الفلسفيّة المبتنية على فرضيّات طبيعيّة خاطئة كهيئة بطلميوس[١] والعناصر الأربعة[٢] الأوّليّة، وغيرهما، فإنّ ذلك يدلّ على الارتباط والملازمة في تطوّر الفهمين في المعرفة الدينيّة والمعرفة الكونيّة.

---

(١) وهي كون الأرض مركز العالم، وأنّ الشمس تدور حولها، وأنّ الكواكب مخلوقات حيّة ذات شعور، وأنّ المجرّات البعيدة هي العرش أو الكرسيّ الإلـهيّ.

(٢) وهي نظرية أنّ العناصر الأوليّة لخلقة عالم المادّة كلّه هي: الماء والهواء والتراب والنار.

مناقشة النظريّة

هذه النظريّة بتمام صياغاتها اشتملت على مغالطة أبعدتها عن موازين قراءة النصّ وأُصوله وضوابطه.

علينا بادئ ذي بدء التنبيه إلى أنّ العلوم الإسلاميّة طوال أربعة عشر قرناً ركّزت على قراءة النصّ وتحقيق القواعد والمناهج الصحيحة لفهمه وتطبيقه، وازدهرت بحوثها بتعميق ذلك إلى حدٍّ لم تصل إليه سائر الملل والأقوام الأُخرى، بل إنّها اقتبست الكثير من التحقيقات التي توصّل المسلمون إليها في علوم الأدب المختلفة، كعلم البلاغة، والمعاني، والبيان، والبديع، وفقه اللغة، والنحو، والصرف، وعلوم النقد الأدبيّ، وغيرها من علوم الأدب، بالإضافة إلى علم أُصول الفقه[1] الزاخر بالتحقيقات المعمّقة التي قلّ نظيرها، وكذا مباحث الألفاظ في علم المنطق وعلوم النقد الأدبيّ. وفي خصوص النصّ القرآني، التفاسير التي لا تحصى، وفي خصوص الحديث، كتب شرح الحديث التي لا تعدّ هي الأُخرى.

فعلوم اللغة بالمعنى الوسيع، وعلم قراءة النصّ، ينتهجان قواعد للوصول إلى المدلول وإلى فهم المعنى الذي رمى إليه المتكلّم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، لم يتخطّ الشارع أسلوب المحاورة بما يتضمّن من قواعد متّبعة ـ عقلانياً ـ فإن كان ثمّة اختلاف في فهم كلام الشارع، فهو لأجل خطأ الباحث في تطبيق تلك القواعد، لا لخطأ نفس القواعد، ولا لتغيّر الحقيقة بتغيّر الزمان والمكان! فظاهرة الاختلاف أدلّ على لزوم الركون إلى قواعد

---

(١) وهو ما يصطلح عليه الآن (أُصول فقه القانون)، أي ضوابط فهم النصّ القانوني، بل ينفع في فهم أيّ كلام آخر.

وضوابط لمعرفة الخطأ من الصواب.

هذا مع أنّ ما استعرضه القائل من اختلافات في العلوم الدينيّة بين علماء الأديان، بل بين علماء العلم الواحد في المذهب الواحد، لا يرجع دائماً إلى التناقض والتكاذب، وإنّما يشكّل أحياناً نوعاً من التكامل في فهم الشريعة وتتعاضد الأفهام والتحقيقات تلو بعضها البعض، وتتراكم النتائج إلى حدّ ما وصلت إليه في العصر الحاضر، ولا بدّ من التفريق بين الاختلاف في الإجمال والتفصيل، والسطحية والتّعمق، والقلّة والكثرة من جانب، والتكاذب والتناقض من جانب آخر!

ويمكن تشبيه ذلك بالتطوّر والاختلاف في علم الرياضيّات والهندسة وعلم القُوى (الميكانيك) وغيرها من العلوم الرياضيّة، حيث أنّ الدرجة التي وصلت إليها في العصر الحاضر من القواعد الجديدة المبرهنة، تختلف عن الدرجات القديمة، إلّا أنّ ذلك ليس بمعنى تخطئة القواعد القديمة البرهانيّة، بل هو اتّساع وتطوّر في استنتاج القواعد في العلوم الرياضيّة، أشبه ما يكون بالبذرة سُقيت بماء البحث العلميّ، فظهر لها ساق، ثمّ أُردفت بمزيد من التنقيب والبحوث، فاشتدّ ساقها، ثمّ تلاحقت البحوث فتفرّعت أغصانها وأينعت ثمارها، ثمّ ازدادت البحوث فتكثّرت الشجرة إلى أشجار، وهكذا حتّى أصبحت جنّة واسعة!

فمسيرة التحقيق تندفع إلى الأمام قدماً مستندة إلى تعاون الجهود وتعاقب الأفكار، ولولا الحلقات الأولى لما وصلنا إلى هذه الحلقات التي نجدها في الواقع المعاصر، فالمجموع القائم منها ليس فقط لا يتناقض ولا يتدافع مع السابق، بل هو في وجوده مرتكز على ما سبق من تحقيقات وبحوث.

نعم، ذلك كلّه بجانب وجود نسبة معيّنة من الأفكار التصحيحيّة، أي إنّها

تصحّح السقيم ممّا سبق من العلوم النظريّة ، كما هو الشأن في كلّ علم بشريّ ، ولكنّه ليس نسخاً لأصول العلم وقواعده اليقينيّة ، بل إنّ النظريّة التي يثبت خطؤها لا يتعقّل أن تكون جميع موادّها باطلة ، وإلّا لما اشتبهت على أحد ! بل لابدّ أن يكون فيها نسبة من المجهود العلميّ المساهم في الوصول إلى النتيجة الصائبة .

وبذلك يتبيّن أنّه ليس كلّ اختلاف يساوي التناقض والتدافع ، بل منه ما يكون تطوّراً وتكاملاً ، ومنه ما يكون تشذيباً وتهذيباً لما سلف ، فهناك فرق بين الأفكار والآراء التي تتكامل في طول بعضها البعض ، وبين الأفكار التي تتدافع في عرض بعضها البعض ، فإنّ الأولى لا تعني بطلان الضابطة ولا سقم الميزان الذي اتّخذه المتقدّمون ، وإنّما تعني التوسّع في تطبيق تلك الضابطة والاستفادة من الثمرات والنتائج المتلاحقة .

والمتحصّل من تقييم **التقريب الأوّل** لهذه النظريّة ، أنّه قد حصل الخلط فيه بين الاختلاف بمعنى التقابل والتنافر بين الآراء ، وبين الاختلاف بمعنى مطلق التعدّد بنحو الضيق والسعة والبسط والاختصار ، ولعلّ منشأ وقوع القائل في ذلك سببان :

الأوّل : ابتعاد القائل عن الاختصاص وقصور باعه في العلوم الإسلاميّة ، فإنّ بعضهم قد يكون تخصّصه في فلسفة التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد أو الأديان الأخرى أو غير ذلك من التخصّصات المغايرة لعلوم قراءة النصّ الإسلاميّ ، فإنّه لا يتوصّل إلى عمق ما توصّل إليه المتخصّصون في هذه المسيرة العريقة من أبحاث العلوم الإسلاميّة باعتبار كثرة المسائل وتشعّب الأبحاث بنحو لم يشهده أيّ نصّ من النصوص الدينيّة الأخرى ، ولم تشهد لغة من لغات العالم جهوداً كاللغة العربيّة ، حتّى أنّ الكثير من اللغات كالإنجليزيّة والفارسيّة والأرديّة

قد اقتبست من علوم الأدب والنقد العربيّ، والطريف أنّنا نشهد هذه الأيّام تبجّحاً وتفاخراً بالأساليب الأدبيّة الغربيّة الحديثة، والتحقيق أنّها لم تنتج عُشر ما أنتجته الأبحاث في علوم الأدب العربيّ، كما أنّ المتتبّع في علوم النصّ الديني أو القانونيّ يجد البون الشاسع بين ما وصلت إليه العلوم عندنا، بالقياس إلى ما توصّلوا إليه حتّى الآن، وكذلك علم التفسير وعلوم شرح الحديث التي وصلت عندنا إلى عدد هائل كمّاً وكيفاً.

الثاني: الخلطُ بين الاختلاف في الضروريّات والاختلاف في النظريّات، والوهن إنّما يكون مع الاختلاف في الضروريّات لأنّها ثوابت الشريعة، فلا يمكن تلقّيها خطأً ولا يتطرّق الريب في كونها جزءاً من الشريعة، بخلاف النظريّات، وتشابك المسائل ودقّتها هو الذي يورث مثل هذا الخلط.

أمّا التقريب الثاني للنظرية، فيلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ البشريّة في كلّ لغة سارت على الأخذ بموازين اللغة وقواعد الأدب في قراءة النصوص الواردة بتلك اللغة، وهذه الموازين ثابتة متقرّرة في الأذهان لدى جميع أفراد البشر، ومدارج الإنتقال بين بعض هذه المعاني وبعضها الآخر ـ مثل الإنتقال من المعنى الذي استعمل فيه اللفظ إلى المعنى الذي يراد تفهيمه ومنه إلى المعنى الذي يراد بنحو الجدّ ـ لها موازين وقواعد مقرّرة يمكن الاستفادة منها، كعلم البلاغة وعلوم النقد الأدبيّ المتعدّدة[١] وكعلم أصول فقه القانون وضوابط قراءة النصّ.

---

(١) كالنقد الأدبيّ للأديان، والنقد الأدبيّ لنصوص علم الاجتماع، أو للسياسة، أو للتاريخ والحضارات، أو للشعر، أو غير ذلك.

ففي جانب العمق في علوم الحقائق العقليّة والإنسانيّة والتجريبيّة ـ المؤدّي إلى العمق في المعاني ـ تجد أيضاً الثبات في وسائل إيصال المعاني والعلوم عبر قوانين الألفاظ وأساليب استخدامها وتحديد معانيها. ولذا ترى البشر في أيّ لغة كانوا يقومون بقراءة النصوص الغابرة لأبناء لغتها قبل قرون سحيقة، بل تجد خبراء الأدب يقومون بقراءة اللغات المندثرة كاللغة السريانيّة والمسماريّة واللاتينيّة وغيرها، شريطة الإلمام بتلك اللغة وقواعدها.

نعم، كلّ ذلك في جانب التوصية بالدقّة في تلك العلوم للعثور على القرائن الحاليّة والمقاليّة والعقليّة، حرصاً على الوصول إلى الفهم الصحيح في قراءة النصّ. فهناك ضوابط ثابتة للبحث العلميّ تفسح المجال للمتخصّص الموضوعيّ المنصف أن يقرأ النصّ ويفهمه على حقيقته.

وثانياً: إنّ الرسوبات ـ المدّعى تأثيرها في قراءة النصّ ـ إمّا أن تفرض في قراءة النصّ القانونيّ الدينيّ[1]، وإمّا في نصوص المعارف الدينيّة الأخرى، وإمّا في نصوص التأريخ والسيرة، وإمّا في النصوص التخصّصيّة العلميّة، وإمّا في باقي النصوص.

أمّا تأثيرها في القسم الأوّل، فإن كان من ناحية الموضوع للقضيّة القانونيّة المقروءة، فهو أمر لابدّ منه، إذ مرجعه إلى تطبيق القضيّة الكلّيّة القانونيّة على الموضوعات المستجدّة الحديثة، وشمول تلك القضيّة للموضوعات (الهياكل) العصريّة والمستقبليّة، فالقارئ للنصّ ـ بما له من تعايش ببيئته وارتباط بعصره ومعرفة بخصوصيّات ظروفه ـ يمكنه معرفة اندراج ذلك الموضوع (الهيكل) تحت أيّ الموضوعات، فملاحظته للرسوبات الذهنيّة عبارة أُخرى

---

(١) يعني قراءة النصوص المبيّنة للقواعد الأُصوليّة.

عن تجسيم موضوع زمانه وتحديد موقعه من الموضوعات الكلّيّة ، لكي يجد المحمول المناسب.

إذن ، فالتفات كلّ قارئ للنصّ إلى محيط زمانه وتطبيقه على موضوعات النصّ ليس إلّا لشموليّة الشريعة والدين لكلّ الظروف والعصور ، ولأنّ القرآن يجري على وقائع الزمان مجرى الشمس ، وهو لا يؤول إلى اختلاف المعرفة الدينيّة ، بل يكشف عن أبديّة الشريعة والدين إلى يوم القيامة ، نظير ما يقال : إنّ كلّ عقد من الزمان يحتاج إلى تفسير القرآن بما يتناسب واستخراج حلول المشاكل المعاصرة لأنّ في القرآن كنوزاً لا يُلتفت إليها إلّا عند مسيس الحاجة إليها.

وأمّا إن كان تأثير الرسوبات ـ المدّعى ـ من ناحية المحمول ، فهو لا يتصوّر أصلاً؛ لأنّ الاختلاف في المحمول يعني فقدان القواعد والمعايير ، والمفروض ارتهان قراءة النصّ بموازين أدبيّة محدّدة ، وضوابط من علم أُصول الفقه لا تتأثّر باختلاف البيئة ولا بتطوّر المعرفة ، لا في العلوم التجريبيّة ولا غيرها.

نعم ، قد يحصل التفاوت في تطبيق تلك الموازين ومقدار الدقّة والعمق في مراعاتها أو بسبب الإطّلاع على القرائن العقليّة المرتبطة بموضوع الحكم ، وهو يمكن على مسلك التخطئة[1] ، إلّا أنّ مقتضى الإذعان بمسلك التخطئة هو وحدة الميزان الذي تجب مراعاته من قبل كلّ المستنبطين والقارئين للنصّ.

وأمّا إذا فرض التأثير في نصوص المعارف الدينيّة (يعني القسم الثاني) ، فحيث أنّ لها أسراراً وبطوناً ، يتّضح أنّه كلّما اتّسعت وتعمّقت المعرفة الكونيّة للبشر في الحقول المختلفة ، ازداد عمق الفهم والاستيعاب لتلك المعارف ، إلّا أنّ ذلك ليس تغييراً في حدود وقوالب المعاني المأخوذة في تلك النصوص ،

---

(١) وهو المذهب المقابل للقول بالتصويب.

بل الحدود ثابتة والاختلاف إنّما يكون بنحو التطوّر من الإجمال إلى التفصيل، ومن الضيق إلى السعة، ونحو ذلك، من قبيل الاختلاف في قوله تعالى ﴿ رَفَعَ السَّماوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾[١]، حيث أنّ المنفيّ في الآية هو الأعمدة المرئيّة، ممّا يشير إلى وجود عمود غير مرئيّ إجمالاً، وبتطوّر العلوم التجريبيّة الحديثة ونظريّة قوى الطاقة، اتّضح أنّ المراد بها هي هذه القوى.

وكذا قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ ﴾[٢] فإنّه بتطوّر العلوم الحديثة في الأحياء والنباتات، عرف المعنى الدقيق للآية، وأنّ الرياح تحمل اللقاح النباتيّ من الذكر إلى الأنثى، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[٣]، فإنّ علم الفيزياء الفلكيّ الحديث أثبت توسّع السماء، وأنّ المجرّات في حال انشطار وتوسّع.

وكذا التفسير الحديث لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[٤] بما حُرّر أخيراً في علم النفس الاجتماعيّ من الشخصيّة الواحدة للمجتمع وتأثّر المجموع بالأبعاض، ودور الجانب التربويّ ـ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ في سعادة أو شقاء المجتمع، وكيفيّة تأثير القسر الاجتماعي على الإرادة الفردية في الأفراد، وغير ذلك من الأمثلة التي يجدها المتتبّع في أسرار الشريعة، وتطوّر الفهم بتطوّر البحث العلميّ، فإنّ كلّ ذلك لا يعني التبدّل والتغيّر لمتن النصّ الدينيّ، وإنّما هو انجلاء للإجمال في حقيقة المعنى، لا أنّ

---

(١) الرعد ١٣: ٢.

(٢) الحجر ١٥: ٢٢.

(٣) الذاريات ٥١: ٤٧.

(٤) الرعد ١٣: ١١.

أطُر حدود المعاني قد تبدّلت.

وأمّا الأنواع الأخرى من النصوص ـ غير الدينيّة ـ فهي لا تعنينا في هذا البحث.

وأمّا **التقريب الثالث** فيلاحظ عليه:

أوّلاً: يجب التفريق بين التسالم والضرورة، فالأوّل هو التوافق والتباني على أمرٍ مّا، ولو كان مستنده نظريّاً، كما أنّ التسالم قد يسود مدّة مديدة ولو كانت قروناً عديدة، ولكنّها لا تتّصل بصاحب الشريعة، أي أنّها تكون متولّدة بعد عصر النصّ بمدّة بخلاف الضرورة.

وثانياً: لابدّ من التمييز بين الضرورة النابعة من الطريق، أي كون الطريق قطعيّاً ضروريّاً، وبين ضرورة ذي الطريق، أي المؤدّى بالطريق؛ فإنّ التواتر في نقل أمر معيّن لا يوجب واقعيّة ولا يُثبِت حقّاً، لاحتمال كون المؤدّى باطلاً وإن كان النقل صادقاً والرواة صادقون، كما لو كان المؤدّى منتسباً إلى غير من قامت الحجّة على تصديق فعله وقوله.

ولذا ترى في كلّ الملل والأديان منقولات متواترة أو مستفيضة عن غير المعصوم الذي تحترمه تلك الطائفة، ولكن ذلك لا يستلزم ضروريّة وحقّانيّة كلّ تلك المعتقدات، كما ينقله النصارى أو اليهود عن أفعال موسى وعيسى عليهما السلام نقلاً عمّن صاحَبَهم، وفيها جملة من الأفعال والقصص التي لا تصدر عن مؤمن عادل، فضلاً عن نبيّ معصوم، وكذا ما ينقل في بعض صحاح العامّة من أفعال نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم عن بعض الصحابة، فقد يكون السند صحيحاً إلى الصحابيّ، لا إلى نفس النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا بخلاف ضرورة المؤدّى الذي يقطع بصدوره من نفس النبيّ الحقّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ومع ملاحظة ما تقدّم، لابدّ من التفريق بين الضرورة المتّصلة بعصر صاحب

الشريعة وبين ما لا تتّصل حلقاتها إليه ﷺ، كما لابدّ من التفريق في ضرورات المؤدّى بين ضرورة حدّ اللفظ والدليل المنقول عن صاحب الشريعة، وبين التفسيرات والتأويلات للدليل الصادر ضرورة.

أمّا **التقريب الرابع** فنحن لا ننكره إلى حدٍّ مّا كما قرّر في كتب اللغة والعلوم الأدبيّة، إلّا أنّ ذلك لا يعني انقطاع البشريّة عن تراثها المأثور كلّ بحسب لغته، بحيث يستوجب زوال ضروريّات وبديهيّات ذلك التراث، هذا بالإضافة إلى أنّ التغيّرات الطارئة تكون معروفة المنشأ والسبب غالباً، لا أنّها تضيع وتخفى بانعدام ذلك الجيل!

وأمّا **التقريب الخامس** لهذه النظريّة، فلابدّ **أوّلاً** من الالتفات إلى أنّ المعرفة الدينيّة تنقسم إلى قسمين إجمالاً:

الأوّل: ما يرتبط بالمعارف والاعتقادات.

الثاني: ما يرتبط بالأعمال والوظائف.

وثانياً لابدّ من التنبّه إلى أنّ القضيّة التي تتعلّق بها المعرفة تنقسم إلى موضوع ومحمول، وبالنسبة إلى القضايا المرتبطة بالأعمال، وهي اصطلاحاً (الفقه أو القانون الدينيّ) فتبدّل المعرفة الكونيّة للموضوعات لا ينسحب على معرفة المحمول في تلك القضايا، سواء كان حكماً شرعيّاً تكليفيّاً ـ من الأحكام الخمسة ـ أم كان حكماً وضعيّاً. نعم، تبدّل الموضوعات يؤثّر على تجدّد أفراد جديدة للموضوع أو زوال أفراد سابقة.

وأمّا بالنسبة إلى ما يرتبط بالمعارف، فقد تقدّم في الجواب عن التقريب الثالث أنّ قالب المعنى واللفظ الواصل عن صاحب الشريعة ﷺ والذي هو من

متن الشريعة وإن كان ضروريّاً، إلّا أنّ التفسيرات أو التأويلات أو التطبيقات التي يذهب إليها روّاد العلوم الدينيّة قد لا تكون ضروريّة، كما في تفسير (سبع سماوات) حيث كان التفسير السائد لها قائماً على أساس نظريّة (بطلميوس) في الهيئة ووجود الأفلاك الجسمانيّة في مجموعتنا الشمسيّة، وقد ثبت في علم الهيئة الحديث خطأ ذلك! مع أنّ في تفسير إحدى هذه الآيات عن الرضا عليه السلام أنّ كلّ ما يُرى من نجوم وكواكب فهو تحت قبة السماء الدنيا[١]، فإنّ التفسير الأوّل لا يعني بطلان نظريّة (سبع سماوات) التي جاء بها الشرع، بل ولا عدم ضروريّتها وإنّما الذي يبطل تأويلها أو تفسيرها المزبور لأنّه تفسير نظريّ ـ لا ضروريّ ـ وتبيّن خطؤه.

إذن فتطوّر العلوم البشريّة التجريبيّة قد يوجب زيادة القدرة على تفسير وتطبيق المعارف الدينيّة القطعيّة، ولا يوجب بطلان نفس تلك المعارف.

هذا بالإضافة إلى أنّ الكثير من النظريّات في العلوم التجريبيّة الحديثة هي محض فرضيّات حدسيّة أو ظنّيّة، ولم يقم عليها البرهان التجريبيّ، وإنّما هي تصوّرات صيغت متلائمة مع شواهد وآثار محسوسة من دون أن يقوم عليها البرهان.

والواقع أنّ من معجزات الدين الحنيف عدم التنافي بين الحقائق العلميّة اليقينيّة وبين العقائد الضروريّة الإسلاميّة، بل إنّ الأرقام والإحصائيّات العلميّة تعزّز المفاهيم الدينيّة يوماً بعد يوم، والأمثلة على ذلك عديدة ولسنا هنا بصدد بيانها.

---

(١) تفسير القمّي: ٢: ٣٢٨، تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ حديث الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

الدليل الثاني: السنّة الشريفة

البحث هنا ليس في ما أشير إليه في علم الأُصول، ولا في ما تعرّضت له البحوث المتعارفة في كتب الكلام.

وإنّما ينصبّ على الإشكالات المستجدّة حول الفكر الدينيّ بما يسمّى (تصحيح التراث الدينيّ) في عدّة مسائل:

المسألة الأولى: أقسام الحديث ومعرفتها

ينقسم سند الحديث الشريف إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الخبر المتواتر.

٢ ـ الخبر المستفيض.

٣ ـ خبر الواحد.

وكلّ واحد من هذه الأقسام ينقسم بدوره إلى أقسام أُخرى.

١ ـ **المتواتر**: هو الخبر الذي نقله أفراد كثيرون بحيث يمتنع اتّفاقهم وتواطؤهم على الكذب، ويحصل اليقين بمطابقته للواقع، إمّا بسبب كثرة العدد كمّاً فقط، أو بسبب الملابسات الكيفيّة للناقل، أو للخبر المنقول مع كثرة العدد، علماً أنّ تولّد اليقين من التواتر ناشئ من قاعدة رياضيّة في حساب الاحتمالات يراعى فيها ارتفاع قوّة الاحتمال إلى حدّ اليقين التامّ بسبب العوامل الكمّيّة والكيفيّة كما حرّر في علم الأصول وهو: ينقسم بحسب التواتر إلى لفظيّ ومعنويّ وإجماليّ.

والمراد من اللفظيّ هو الذي حصلت فيه ضابطة التواتر وتكرّر الخبر بلفظ واحد أو عبارة واحدة.

والمراد من المعنويّ هو الخبر الذي تعدّدت عباراته، إلّا أنّ مضمونها ومؤدّاها أو بعض مضامينها واحد، وحينئذٍ يكون المضمون المتكرّر كثيراً متواتراً، ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ أصناف اتّحاد المعنى في الأخبار لا يتفطّن إليها كلّ ناظر أو قارئ، بل تحتاج إلى خبرة وفطنة وعمق نظر كي يلتفت إلى وحدة المعاني الإلتزاميّة بين آحاد الأخبار في المسائل المختلفة والأبواب المتباعدة، ولاسيّما المسائل النظريّة العالقة والغامضة، فهناك كثير من الحقائق في المعارف والأحكام الشرعيّة في الفروع، تجد الأدلّة العديدة عليها في طيّات الروايات، ولم يتنبّه لها إلّا الأوحديّ من المحقّقين.

والمقصود من الإجماليّ هو العلم بصدور بعضٍ من مجموعة كبيرة من الأخبار من دون وجود جامع مشترك بينها من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، وإنّما نعلم بصدور بعضها.

وللمتواتر تقسيمات اُخرى ينبغي بيانها:

منها: ما يكون نطاقه واسعاً لجميع الناس.

ومنها: ما يكون تواتره في نطاق أهل اللغة الواحدة.

ومنها: ما يكون تواتره في نطاق أهل الدين الواحد.

ومنها: ما يكون تواتره في نطاق أهل المذهب الواحد.

ومنها: ما يكون تواتره في نطاق أهل الفنّ الواحد أو الحرفة الواحدة، دون سائر شرائح المجتمع.

فمثال الأوّل: تواتر وجود البلدان المعروفة، كالقدس ومكّة وباريس، والوقائع التأريخيّة العالميّة كالحرب العالميّة الأولى.

ومثال الثاني: قواعد اللغة ومفرداتها عند أهلها، كتواتر مفردات العربيّة إجمالاً

عند العرب وإن جهلها أبناء لغة أُخرى.

ومثال الثالث: القرآن عند المسلمين، وكذلك واقعة بدر وأُحُد والأحزاب، ومثل عصا موسى عند اليهود. نعم، لابدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التواتر في النقل والطريق لا يلازم يقينيّة المضمون إلّا مع اتّصال حلقات التواتر بشخص المعصوم عليه السلام، كما سبق.

ومثال التواتر عند أهل الحِرَف والفنون: الخبرات المنقولة عند أهل كلّ علم، كخصوصيّات اللغة وقواعدها العميقة، فإنّها قد لا تكون متواترة عند أهل تلك اللغة، ولكنّها متواترة عند علماء اللغة.

وهذا يعني أنّ المحقّق للتواتر ليس هو كلّ أبناء اللغة، بل هو فئة خاصّة من أبنائها وهم علماء اللغة والأدب.

نعم، لابدّ من الإشارة إلى أنّ اليقين الحاصل من هذه الأقسام ليس على مستوى واحد، لأنّ اليقين ـ كما حقّق في محلّه ـ مشكّك على درجات، وبعض هذه الأقسام يوجب اليقين بدرجة عالية وبعضها بدرجة دانية أو متوسّطة.

وبهذا يظهر أنّ دوائر التواتر تختلف سعة وضيقاً، وتضيُّق دائرته لا يضرّ بتحقّقه وصدق تعريفه ما دامت ضابطته موجودة، وكثيراً مّا تحصل الغفلة عن ذلك، فيرى الباحث أنّ التواتر غير حاصل في دائرته الوسيعة، ويظنّ أنّه لا وجود له، فهناك مثلاً ضرورات متواترة عند الفقهاء ولكنّها ليست متواترة عند باقي المتشرّعة، كما أنّه يوجد خبر مأثور عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم متواتر في كلّ طبقاته وأسناده إلّا أنّه ليس بدائرة كلّ الأمّة الإسلاميّة، وإن رواه العديدون من الطوائف العديدة بحيث تبلغ عدّتهم التواتر، وهذا يعني أنّ الحامل للتواتر في كلّ جيل ونسل قد يكون محدوداً في دائرة محدودة في جملة من الرواة لا كلّهم، فضلاً عن عموم

الأمة الإسلاميّة ومع ذلك لا يختلّ التواتر ما دام الشرط محفوظاً، وهو القطع بعدم تواطئهم على الكذب بسبب تكرّر الرواة وتعدّد مشاربهم.

ولمزيد التوضيح نُلفت الإنتباه إلى أنّ الخبر المتواتر قد يتنقّل من دائرة إلى أخرى سعةً وضيقاً، فقد يكون خبراً في ابتداء أمره ذا دائرة وسيعة جدّاً ثمّ تتضيّق تلك الدائرة بسبب بعض الظروف، ولكن ضابطة التواتر تبقى موجودة حتّى في أضيق الدوائر، وقد تقدّم أنّها ضابطة رياضيّة نظير العديد من الأحاديث النبويّة المتّفق على تواترها، فإنّها حين صدورها شهدها عشرات الآلاف، كالتي صدرت عنه ﷺ في حجّة الوداع، إلّا أنّها وصلت إلينا من خلال مئات الطرق، فإنّها حين صدورها ذات دائرة وسيعة جدّاً ثمّ بدأت بالتناقص على مرّ الزمان إلى دائرة محدودة، ولكنّها تحقّق التواتر حتّى بهذا المستوى، بل إنّ هذا العدد يزيد على ما يحقّق التواتر بأضعاف عديدة، ومنشأ هذا التضيُّق في الدائرة عدّة عوامل:

١ ـ منع تدوين الحديث منذ عصر الشيخين إلى قرابة سنة ١٥٠ هجرية.

٢ ـ الأغراض والدواعي السياسيّة العامّة التي كانت ترمي إلى تحريف الإسلام وقلب حقائقه، ولذلك كثر الكذّابون وقمع الصادقون من المحدّثين.

٣ ـ الأغراض والدواعي الخاصّة ببعض الأحاديث، كالأحاديث الواردة في موضوع النصّ على خلافة أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من بعده عليهم السلام، أو الأحاديث الواردة في فضح بعض الشخصيّات التي تصدّت للحكم أو مَن يدور في فلكه، وغير ذلك ممّا لا ينسجم مع سياسة الأمراء والحكّام.

٤ ـ عدم تصدّي الكثيرين ممّن سمعوا تلك الأحاديث للرواية، إمّا لقصور في الحفظ ودقّة النقل، أو للخوف من السلطة، أو لاشتهار الموضوع وشِياعه بما لا يستدعي نقله وروايته، وغير ذلك.

إذا اتّضح ذلك، فلا مجال حينئذٍ للاستغراب من تفاوت سعة التواتر في عدّة أحاديث بحسب الطبقات، لأنّ العديد من الرواة في بعض الطبقات ممّن لم يحملوا التواتر لتلك الأحاديث، كانوا جاهلين بها ولم يسمعوا بها، فإنّ خصوصيّات مسائل العلوم العربيّة ليس الحامل لتواترها جميع أهل اللغة، بل شريحة أهل الاختصاص منهم، وهذا الأمر موجود منذ العهود الأُولى، وهو لا يضرّ بتواتر تلك الخصوصيّات والقواعد اللغويّة.

ولذا فإنّ ما يثار من تساؤلات حول حديث الغدير وأحاديث النصّ على الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام: أنّه كيف يجهله عدّة من الرواة في الطبقات المختلفة مع فرض تواتره؟ فإنّ السلطة التي حاربت وقتلت ونكّلت بمن يتولّى عليّاً أو يروي عنه حديثاً في الفقه أو التفسير كيف يمكن أن تسمح برواية فضائله؟ ثمّ كيف تسمح برواية التنصيص عليه بالخلافة والإمامة؟! هذا كلّه بالنسبة إلى تحقّق التواتر من جهة العامل الكمّيّ.

وأمّا تأثير العامل الكيفيّ مع الكمّيّ في تحقّق التواتر، فمثاله:

سلسلة أسناد الطرق من بلدان مختلفة أو من الفرق والأذواق المختلفة ولا سيّما إذا كان الرواة من أتباع مذهب لا توافق معتقداته مضمون الخبر، ولا يخفى أنّ الإلمام بعلم الرجال والدراية ينفع الباحث في الكثير من هذه الخصوصيّات في رجال السند وأذواقهم وعقائدهم وحفظهم وضبطهم وتثبّتهم وسائر صفاتهم.

ثمّ إنّه هل يتكوّن الخبر المتواتر من خصوص الأخبار الصحيحة، أو يتولّد من ضعاف الأخبار أيضاً؟ فهذا ما سوف نثيره في ذيل بحث الخبر الضعيف.

٢ ـ **الخبر المستفيض**: وهو غير المقطوع بصدوره، ولكنّه يطمئنّ بصدوره

بسبب كثرة نقله كمّاً مع توفّر الجانب الكيفيّ الداعم لقوّة احتمال صدوره.

وهو أيضاً ينقسم إلى نفس الأقسام الثلاثة الأولى المتقدّمة في التواتر: أي المستفيض اللفظي والمعنويّ والإجماليّ، وينقسم أيضاً إلى درجات من الاستفاضة، وسيأتي الكلام في تكوّنه من الخبر الضعيف.

٣ ـ **خبر الواحد**: وهو الخبر الذي لا يحصل القطع ولا الإطمئنان بصدوره بسبب الكثرة، وينقسم إلى خبر معتبر شرعاً، وخبر ضعيف.

وما يهمّنا بحثه الآن هو خصوص الضعيف، حيث أنّه قد وقع كثير من اللغط والاشتباه في تمييز هذا القسم وفي أحكامه، حتّى ظهرت دعوات إلى غربلة كتب الحديث وتنقيتها من ضعاف الأخبار، والإبقاء على خصوص الأحاديث المعتبرة في المجاميع الروائيّة.

وقد عُلّل ذلك بأنّ الأخبار الضعيفة أخبار مدسوسة مجعولة وموضوعة! وأنّ الخبر الضعيف لا يوزن بجناح بعوضة! أو أنّ من وصف في تراجم الرجال (كذّاب) أو (مخلّط) أو (لا يعتمد عليه) أو (أحاديثه منكرة) ونحو ذلك، فإنّ جميع أخباره موضوعة ومجعولة! كما تعالت الأصوات من هنا وهناك قائلة: ما دام الخبر الضعيف لا أثر ولا شأن له، فلا وجه لبقائه في المجاميع الروائيّة، وغير ذلك من الطروحات.

وكلّ هذا وذاك ناجم من الخلط في أقسام الحديث، وقلّة الاطّلاع على أولّيات علم الدراية والحديث، فإنّ في (الخبر الضعيف) اصطلاحين:

١ ـ ما ليس معتبراً على نحو يشمل الموضوع والمدلّس.

٢ ـ ما ليس معتبراً بمفرده لعدم توثيق رجال السند، إمّا بعضهم أو كلّهم، ولكنّه يباين الخبر الموضوع والمدلّس.

وبيان ذلك: أنّ المدلّس والموضوع والمجعول هو ما علم بوضعه أو جعله وعثر على قرائن التّدليس، بينما الخبر الضعيف هو الخبر الذي ليس بمعتبر في حدّ نفسه، إلّا أنّه لا دليل ولا شواهد على وضعه أو دسّه، بل الغالب فيه روايته من قبل الثقة عن غير الثقة أو مجهول الحال، إذ لا أقلّ من إيداع الثقة لهذا الخبر في كتابه، بل إنّ أصحاب المجاميع المتقدّمة، ولا سيّما أصحاب الكتب من الرواة كانوا لا يكتبون في كتبهم إلّا ما أمنوا فيه البعد عن شبهة الدسّ والوضع ولا يكتفون بمجرّد عدم العلم بالوضع أو الدسّ، بل كانوا ﷺ علاوة على ذلك لا ينقلون في كتبهم إلّا ما قامت القرائن لديهم على صحّة مضمونه وعدم منافاته للعمومات والقواعد العامّة من القرآن والسنّة القطعيّة ونحو ذلك.

وسيأتي تفصيل الحديث في ذلك عند التعرّض لدعوى العلم الإجماليّ بوجود الدسّ والتحريف في الحديث، فمن الخطأ بمكان حسبان كلّ الروايات التي يرويها من وُصِف بالكذب؛ موضوعة، لأنّ الكذّاب قد يصدق، ولابدّ من التفريق بين من يتعمّد الكذب والوضع ومن لا يهتمّ بالصدق والكذب، بل إنّ العادل قد يكذب في بعض الأحيان، فلا يلزم من ثبوت الكذب مرّةً أن يكون كاذباً في جميع أقواله ورواياته! فضلاً عمّن لم يوصف بالكذب وإنّما كان مجهولاً أو ممدوحاً[1]، هذا بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من تثبت أصحاب المجاميع.

مع أنّ العديد من الأخبار الضعاف المذكورة في كتبنا الحديثيّة تكون سلسلة سندها قد وقع فيها عدّة من الثقات أو الأجلاء الثقات، فكثيراً ما يكون الضعف لوجود راوٍ أو راويين أو ثلاثة لم يوثّقوا، لا كلّ سلسلة السند.

فمن المهمّ جداً التفطّن إلى نقطة بالغة الأهمّيّة وهي أنّ الخبر الضعيف ـ مضافاً

---

(١) بنحو لا يثبت التوثيق.

إلى مباينته للخبر المدسوس والموضوع - يشتمل على درجات متعدّدة من احتمال الصدور، فلا ينبغي جعله بدرجة واحدة، فمثلاً:

المرسَل وإن كان بكلّ أصنافه من الضعيف، إلّا أنّ درجات الإرسال تختلف حيث أنّ منه: ما هو مرسل في أغلب طبقاته (رفيع الإرسال).

ومنه: ما هو مرسل في طبقة أو طبقتين.

كما أنّ المرسِل قد يكون من أكابر الرواة وممّن عُرف بالضبط والدقّة والتثبّت وأنّ الإرسال إنّما طرأ في رواياته لانمحاء كتبه، كابن أبي عُمير الفقيه الضابط النقّاد.

وكذا الحال في المقطوع والمرفوع وأقسامهما فضلاً عن الأحاديث الحسنة والقويّة وأقسامهما إن لم نقل بحجّيتهما كما بنى على ذلك مشهور روّاد علم الرجال والفقه، وهو الصحيح.

ومن كلّ ذلك يتّضح خلل الدعاوى السابقة، إذ حصل لدى القائلين بها الإلتباس والخلط بين الضعيف الاصطلاحيّ والموضوع، لعدم الاضطلاع بعلم الحديث والرجال، كما تقدّم.

كما تتّضح خطورة هذه الدعاوى على التراث الدينيّ! لأنّ الضعيف المصطلح له عدّة آثار شرعيّة وعلميّة مهمّة مع افتراض عدم حجّيّته في حدّ نفسه! نذكر من تلك الآثار:

١ - توليد التواتر منه، ويتبيّن ذلك جليّاً من الضابطة الرياضيّة المتقدّمة للتواتر، فعندما تتكثّر الطرق الضعيفة المتباينة الوسائط في كلّ طبقاتها مع اختلاف أذواق ومشارب الرواة وتباعد أمكنتهم وغير ذلك من الخصوصيات الكمّية والكيفيّة التي تزيد من قوّة احتمال الصدور إلى درجة يحصل القطع

بالصدور ـ فعندئذٍ ـ تتحقّق ضابطة التواتر، مع أنّ كلّ فرد من الأخبار ليس حجّة في حدّ نفسه!

وبعبارة أُخرى: إنّ الخبر الضعيف الاصطلاحيّ في مجاميعنا الروائيّة أشرنا إلى أنّ الأصحاب لا يكتفون فيه بعدم العلم بالوضع، بل لا ينقلون الخبر حتّى يأمنوا ويضمنوا بُعده عن شبهة الوضع والتحريف، فهو يتضمّن درجة من الظنّ غير المعتبر بالصدور، ومع تراكم الاحتمالات تتصاعد، حتّى ينعدم احتمال المخالفة للواقع.

هذا ولابدّ من التنبّه إلى أنّ التواتر لا ينحصر تولّده من الخبر الضعيف، بل ربّما يتولّد من الأحاديث الصحيحة المتعدّدة أو منها ومن الضعيفة بما يحقّق الضابطة. ومَن يستغرب من تولّده من الضعاف المتكثّرة ينبغي له الشكّ في تولّده من الأخبار الصحيحة، والحلّ في المقامين ما ذكرناه من الضابطة الرياضيّة في كيفيّة تحقّق التواتر.

٢ ـ تولّد الاستفاضة منه أيضاً بنفس التقريب المتقدّم في التواتر، وتقدّم أنّه يكون إمّا بتكرّر الضعاف أو هي مع الصحاح مع اختلاف الحجم الكمّيّ والكيفيّ باختلاف الفرضين.

وبهذا يتبيّن عمق الخطر في تلك الدعاوى لإسقاط الضعيف، حيث أنّها تؤدّي إلى ضياع واندراس الضرورات الدينيّة الناشئة من التواتر واندراس الأحكام المسلّمة الناشئة من الاستفاضة.

والعجب من القائلين بهذه الدعاوى كيف يتحرّجون من الخبر الصحيح مع كونه ظنّيّاً، ولا يتحرّجون من طرح الأحكام اليقينيّة ـ بالتواتر ـ أو المتاخمة للعلم ـ بالإستفاضة ـ ؟! مع التنبّه إلى أنّ بعض أصناف التواتر المعنويّ يختصّ ببعض

محقّقي علماء الشريعة كما تقدّم في التواتر المعنويّ، فراجع.

٣ - إنّ المتسالم عليه في مذهب أهل البيت عليهم السلام حرمة ردّ الخبر الضعيف؛ وقد وردت روايات كثيرة عنهم عليهم السلام في إفادة ذلك[١]، إذ ربّما يكون الخبر صادراً عنهم واقعاً، فتكذيبه تكذيب لهم عليهم السلام.

ولكن هذا لا يعني حجّية الأخبار الضعيفة، فلا ينبغي مثل هذا التوهّم لأنّ تحريم ردّ ما يحتمل صدوره، غير الإلتزام بمفاده والعمل بمضمونه، وعدم الإلتزام به لا يسوّغ الحكم ببطلانه والردّ له، بل يتعيّن التوقّف فيه وانتظار قيام الحجّة الشرعيّة على حقيقة الحال.

ولعلّ سبب غفلة هذا القائل عن حرمة الردّ هو اعتقاد مساواة الضعيف للموضوع ونحوه، والله العالم.

٤ - ماتقدّم الحديث عنه - في بحث إمكان التعبّد بالظنّ في الأحكام الاعتقاديّة - وهو أنّ أدنى فائدة للخبر الضعيف ولا سيّما في المعارف والآداب والسنن: أن يكون منبّهاً للعقل وسبباً لتصوّر المعاني المحتملة والتي قد يغفل الباحث عنها، فإنّ التصوّر - وإن لم يتعقّبه التصديق - يَفتَح نافذة على العلم.

وبعبارة أُخرى: إنّ الرواية المنسوبة إلى المعصوم، المحتملة الصدور لا تقلّ أهمّية عن الأقوال المنسوبة إلى بعض العلماء والمفكّرين مع أنّهم ليسوا معصومين.

هذا مع أنّ الحكم بضعف الخبر أو اعتباره، مختلف باختلاف المباني

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٥، كتاب القضاء، باب ٦ من أبواب صفات القاضي. الأُصول الستّة عشر: ٦١.

وبحسب الأنظار. وحسب التحقيقات والإجتهادات في التصحيح والتضعيف، فإنّ بعض المباني لا تحصر التوثيق بالأصول الخمسة الرجالية المتقدّمة[1]، بل يعتمد أيضاً على جمع القرائن والبحث عن حال الرواة والإطّلاع على خصوصيّاتهم من خلال وقوعهم في الأسانيد المختلفة، ومضمون ما يروونه، والتنقيب عنهم في المصادر التأريخيّة والروائيّة، وغيرها.

وحينئذٍ فلو أغمضنا الطرف عن كلّ ما تقدّم، فإنّ حذف الروايات الضعيفة في تشخيصٍ معيّن يعني تضييع التراث الدينيّ بحسب الأنظار الأخرى التي لا تراها ضعيفة، وقد يكون الحقّ والصواب ـ في التصحيح والتضعيف ـ هو النظر الآخر؛ علماً أنّ الأئمّة عليهم السلام قد نصبوا ضوابط وعلامات لمعرفة حال الخبر الضعيف، هل هو موضوع أو لا؟ وهي عرض تلك الروايات على محكمات الكتاب ومحكمات السنّة والعقل، ومقتضاه الضمان العلميّ بعدم الأخذ بالمدسوس.

وقد أحصوا في علم الدراية القرائن الكثيرة لاستعلام الخبر الصحيح وتمييزه عن المدسوس والموضوع، وأنهاها الدربندي إلى عشرين قرينة، من قبيل قوّة المتن، وعلوّ المضمون العلميّ عن السطح العلميّ للرواة آنذاك، نظير حلّ مسألة الجبر والتفويض وبيان الاختيار، بدقّة وببساطة.

وكذلك البلاغة العالية، والسلاسة المنطقيّة، والمعارف العميقة الدقيقة، ووجود المضمون متعدّداً حتّى في كتب العامّة مع كون المضمون لا ينسجم مع مذاقهم.

---

(١) وهي (رجال الكشّي) و (النجاشي) و (رجال الطوسي وفهرسته) و (رجال البرقي)، وقد يضاف إليها رجال العقيقي و مشيخة الفقيه و مشيخة التهذيبين.

وكذلك الشهرة أعمّ من الروائيّة والفتوائيّة والعمليّة[١].

وكذلك رواية بعض الرواة المعروفين بالدقّة والضبط مثل أصحاب الإجماع.

وكذا رواية الخبر من قبل شخص لا يعتقد بمفاد الخبر، كالواقفيّ الذي يروي إمامة الإمام المتأخّر عمّن وقف عليه، وغيرها من القرائن.

هذا ولابدّ من الالتفات إلى أنّ هذه القرائن التي يذكرها الرجاليّون، لا يقصدون كفاية كلّ واحدة منها في تحقّق الوثوق، وإنّما يعنون أنّ كلّ واحدة منها ذات قيمة احتماليّة، فإذا اجتمع في مورد واحد أكثر من قرينة، يوجب تراكم الاحتمال حتّى يحصل الوثوق، وهذا أسلوب متّبع في كلّ العلوم، ولذا فمناقشة السيّد الخوئيّ ﷺ لها جميعها مبنيّة على توهم اعتماد الرجاليّين على كلّ واحدة منها منفردة في تحقّق الوثوق، وعلى هذا تكون جميع مناقشاته ﷺ في غير محلّها، لأنّهم كما قلنا لا يريدون ذلك.

ويشير إلى مفاد قاعدة تراكم الإحتمال ما دلّ على علائم العدالة، فقد تعرّضت لذلك بعض الروايات[٢] وذكرت عدّة علامات للعدالة، مع أنّ كلّ واحدة من تلك

---

(١) المقصود من الشهرة الروائيّة كثرة نقل الرواية، ومن الفتوائيّة كثرة الفتوى بين الفقهاء، ومن العمليّة شياع العمل بروايةٍ مّا من دون اتّفاق على تفسير مضمونها.

(٢) كما في موثّقة ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بما تعرف عدالة الرجل عند المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

قال: فقال: **أن تعرفوه بالستر، والعفاف، والكفّ عن البطن والفرج، واليد، واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر...**

إلى أن قال عليه السلام: **والدالّ على ذلك كلّه، والساتر لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وغيبته، ويجب عليهم تولّيه، وإظهار عدالته في الناس المتعاهد [التعاهد] للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ وحافظ مواقيتهنّ**»

العلامات لا تكفي في تحقّق العدالة ، ولكن اجتماعها أو بعضها يـوجب العـلم أو الاطمئنان بالعدالة .

المسألة الثانية : كيفيّة تحقيق الكتب الروائية

من المؤسّف جدّاً أنّ (مرض) طرح الروايات الضعيفة لم يقتصر على آحاد الروايات ، بل تعدّاها ليشمل طرح كتب بأكملها لمجرّد عدم العلم بأسناد صحيحة إلى تلك الكتب ، وإذا ضاع في الحالة الأولى أخبار آحاد ، فقد ضاع هـنا تـراث بأكمله .

هذا مع أنّ بعض تلك الحالات نشأت من الكسل والتواني في تحقيق تـلك الكتب الروائيّة ، في حين أنّ تحقيق الكتب يحتاج إلى علم خاصّ هو علم الدراية وإن لم يذكر أعلام الفنّ له منهجاً خاصّاً إلّا أنه يمكن تصيّد المـنهج والضـابطة من طيّات كلامهم ﷺ .

ويمكن تلخيص ذلك في النقاط التالية :

الأولى : مراجعة هويّة الكتاب من خلال كتب الفهارس[1] وأخذ ترجمته منها .

الثانية : معرفة أسانيد أصحاب الفهارس إليه وكذلك أسانيد أصحاب المجاميع الروائية المتأخّرة إلى ذلك الكتاب .

« بإحضار جماعة المسلمين ، وأن لا يتخلّف من جماعتهم ومصلّاهم إلّا من علّة ، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفّارة للذنوب ، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على أحد بالصلاح ...

إلى أن قال : ومَـن لزم جـماعتهم حـرمت عـليهم غـيبته ، وثـبتت عـدالتـه بـينهم » الاستبصار : ٣ : ١٢ .

(١) من قبيل فهرست كلّ من الطوسي والنجاشي ونجم الدين ، وكتاب الذريعة ، ومستدرك وسائل الشيعة .

الثالثة: التعرّف على درجة اشتهار الكتاب في الطبقات المتلاحقة وهي خطوة هامّة جداً وتتمّ بتوسّط مقدّمتين:

١ ـ ملاحظة سلسلة الإجازات، كإجازات العلّامة الحلّي لابن زهرة، وإجازات الشهيد الثاني لتلاميذه ـ كالشيخ حسين بن عبدالصمد الحارثيّ ـ وذلك من خلال مراجعة الكتب المعدّة لذلك، وكإجازات العلّامة المجلسيّ وطرقه إلى الكتب المستفاد منها في «البحار».

٢ ـ ملاحظة الكتب الاستدلاليّة عبر الطبقات التأريخية المختلفة، سواء كانت في علم الفقه أو المعارف الاعتقاديّة، وكذلك الكتب الروائيّة المتعاقبة زماناً فمن خلال استخراج رواياتٍ من ذلك الكتاب في تلك الكتب، يكون شاهداً على توفّر نسخته عند المؤلفين آنذاك.

الرابعة: ملاحظة ومراجعة الأسانيد والطرق عند أصحاب المجاميع الروائيّة المتأخّرة، لأنّ هذه الطرق هي التي اعتمدها أصحاب المجاميع في تأليف كتبهم مثل «الوسائل» و«مستدرك الوسائل» و«الوافي» وكتب السيّد هاشم البحراني، فإنّها كلّها اعتمدت على أسانيد وطرق في رواياتها.

فإنّ وصول الكتاب إلى أربعة أو ثلاثة من روّاد الحديث الكبار بطرق متّصلة مسندة، دالّ على توفّر النسخ، خصوصاً مع اختلاف طرقهم إلى ذلك الكتاب.

وبعبارة أُخرى: عندما يتّصل سند الكتاب من أصحاب المجاميع المتأخّرة إلى أصحاب الفهارس المتقدّمة، كالصدوق والطوسيّ والنجاشيّ، الذين لديهم أسانيد إلى مؤلف الكتاب، فعندئذ تكتمل سلسلة السند إلينا ويصبح من الكتب المسندة.

الخامسة: محاولة التعرّف والاطّلاع على جميع النسخ المتوفّرة في المكتبات

الخطّية في العصر الحاضر، فإنّ تكثّر العدد بضميمة ملاحظة الخطوط التي عليها وتوقيعات العلماء والنسّاخ وأسمائهم ومكان وزمان الإستنساخ، هذا التكثّر يستشرف بالمتتبّع ويرشده إلى مدى استفاضة النسخ في الطبقات المتلاحقة، وبعبارة أُخرى: إنّ هذه العمليّة تنفع في تحصيل موسوعة عن الكتب الروائيّة.

السادسة: يجب التعرّف على خطّ الكتاب ومطابقة العدد الموجود فيه من الروايات مع العدد المذكور عن الكتاب في الكتب الأُخرى، كما يلزم المطابقة بين مضمون روايات النسخة ومضامين روايات الكتب الأُخرى المسندة.

إلى غير ذلك من الأمور التي يجب مراعاتها لتحصيل الإعتماد على النسخة المذكورة في علم الدراية، بل أنّ تصحيح النسخ أصبح اليوم علماً قائماً برأسه ويعتمد على مناهج علميّة مفصّلة ودقيقة، فلاحظ الكتب المؤلّفة في هذا الصدد، حتّى أنّه قد كشف هنا تزوير نُسَخ ادّعي فيها القِدَم الأثريّ وبيعتْ بالأموال الطائلة، ويضاف إلى ذلك علم جديد ناشئ أيضاً هو علم فهارس الكتب والمكتبات، ويتعرّف من خلاله على زمن النسخة وزمن التأليف، وكذا فهارس المكتبات في البيئات العلميّة المختلفة مع اختلاف الأزمنة والأمكنة، فلاحظ.

السابعة: لابدّ من تمحيص طرق المشيخة إلى الكتب الروائيّة، والمراد من ذلك عدم الاقتصار ـ في استخراج طرق الشيخ مثلاً إلى كتب الرواة المتقدّمين ـ على ما ذكره في مشيخة التهذيبين ولا على ما ذكره في الفهرست، بل يضمّ إليهما ما يذكره في كتبه الأُخرى كـ «الأمالي» و«الغيبة» و«المصباح» وكذا ما له من طرق مشتركة مع النجاشيّ من طريق شيخ واحد، وكذا الحال في الصدوق، فيلزم التتبّع في سائر كتبه وعدم الإقتصار على ما ذكره في مشيخة الفقيه، وكذلك الكليني ﷺ يلزم التتبّع في طيّات كتابه وكتاب تلميذه النعماني، بعد الالتفات إلى أنّ ما يذكره

في مبدأ الطريق من رجال السند إنّما هو طريق إلى الكتاب وليس فقط إلى هذه الرواية وكذا الحال في غيرهم من مشايخ المتقدّمين، بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من تحصيل طرق أصحاب المجاميع في العصور المتأخّرة وضَمّها إلى طرق المشايخ المتقدّمين.

المسألة الثالثة

ادّعي وجود علم إجماليّ بالدسّ والوضع في مجموع الروايات المنسوبة للأئمة عليهم السلام، هذه الدعوى وقعت محلاً للبحث قديماً ولكنّها طرحت في الآونة الأخيرة برونق حديث. ويستدلّ لها بشواهد عدّة:

١ ـ ما في كتاب الكشّي في ترجمة المغيرة بن سعيد في ما أسنده عن يونس ابن عبدالرحمن، أنّه قال: «حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ وجلّ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبدالله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام، وقال لي:

إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا الخطّاب، وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة،

إنّا عن الله وعن رسوله نحدّث ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا؛ إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا وكلام أوّلنا مصادق لكلام آخرنا؛ فإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه وقولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه، فذلك من قول الشيطان»[1].

وبنفس الإسناد عن يونس بن عبدالرحمن، عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي، ثمّ يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبثّوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»[2].

كما حدّث الكشّي أيضاً عن محمّد بن مسعود، قال: حدّثنا ابن المغيرة، قال: حدّثنا الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: قال ـ يعني أبا عبدالله عليه السلام ـ: «إنّ أهل الكوفة قد نزل فيهم كذّاب. أمّا المغيرة فإنّه كان يكذب على أبي ـ يعني أبا جعفر عليه السلام ـ قال: حدّثه أنّ نساء آل محمّد إذا حضن قضين الصلاة، وكذب والله عليه لعنة الله، ما كان من ذلك شيء ولا حدّثه.

وأمّا أبو الخطّاب فكذب عليّ، وقال: إنّي أمرتُه أن لا يصلّي هو وأصحابه المغرب حتّى يروا كوكب كذا، يقال له القنداني؛ والله إنّ ذلك كوكب ما أعرفه»[3].

هذا بالإضافة إلى ما ذكروه في تراجم عدّة من الرواة مثل وهب بن وهب،

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٤٨٩، الحديث ٤٠١.

(٢) نفس المصدر: ٤٩١، الحديث ٤٠٢.

(٣) نفس المصدر: ٤٩٤، الحديث ٤٠٦.

الذي قيل عنه: إنّه كذّاب، وكذلك الستّة الكذّابين، وغير ذلك من القرائن التي يمكن الإستشهاد بها للعلم الإجمالي بوجود الدسّ والوضع. وإذا ثبت مثل هذا العلم الإجماليّ، فلابدّ من التوقّف عن العمل بالروايات.

ويُلاحظ على هذه الدعوى:

أوّلاً: إنّ القرائن المذكورة كلّها متضمنّة لشواهد على تنقية الأحاديث في عهد أصحاب الأئمّة عليهم السلام، ذلك لأنّ تلك الأحاديث مذيّلة ـ غالباً ـ بقرائن رافعة للإشكال، فمثلاً نجد في ذيل الرواية الأولى منهجاً للرواة لإيداع الروايات في كتبهم، وهو منهج لغربلة الأحاديث وتمييز الصحيح منها عن السقيم.

كما نجد في الثانية أنّ الراوي لم يكتف بمجرّد أخذ الكتب من أصحابنا، بل عرضها على الإمام الرضا عليه السلام وحَذَفَ السقيم وأبقى الصحيح.

وأمّا الثالثة فمفادها أيضاً تصدّي الإمام عليه السلام ومتابعته للروايات وحثّ أصحابه على تنقية الروايات من أحاديث الدسّ والغلوّ!

وكذلك الرابعة بإضافة التصريح بالمسائل التي وقع فيها الدسّ والوضع، وكذلك غيرها، فتدبّر جيداً.

وثانياً: إنّ العديد من الكتب الروائيّة عرضت بتمامها على الأئمّة عليهم السلام مثل كتاب الفرائض لمحمّد بن قيس[١].

وكتاب الحلبي[٢]، وقد عقد في «الوسائل» باباً من أبواب كيفيّة القضاء لذكر الكتب المعروضة عليهم عليهم السلام ككتب يونس بن عبدالرحمن التي عرضت على

---

(١) الكافي: ٦: ٣٢٤. وسائل الشيعة: ١٨: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٠.

الإمام الرضا عليه السلام[١].

وكذلك كتاب الفضل بن شاذان[٢].

ومثله كتاب حريز حيث ذكر في ترجمته أنّ كتابه عُرِض على الأئمّة عليهم السلام.

ومن هذا القبيل كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، وأخيه الحسن، وهي ثلاثون كتاباً وقد تضمّنت أكثر الأصول الأربعمائة.

ونظير ذلك كتاب ظريف[٣] الذي ذكر في ترجمته عرض كتابه على الأئمّة عليهم السلام، وكذلك عبدالملك بن جريح، ومنها كتب ابن أبي عزاقر الشلمغاني حيث عرضت على النائب الثالث أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله.

والحاصل أنّ المتتبّع في تراجم الكتب يرى بوضوح عرض الكثير منها على الأئمّة عليهم السلام، ولاسيّما الإمام الرضا عليه السلام فمَن بعده من الأئمّة عليهم السلام، واستمرّ عرض الكتب إلى الربع الأوّل من القرن الرابع؛ فقد عرضتْ الكثير من الروايات على الإمام الحجّة عجّل الله فرجه في الغيبة الصغرى، فلاحظ ما ذكره الشيخ الطوسي في «الغيبة» والصدوق في «إكمال الدين».

وثالثاً: تشدّد القمّيّين وغيرهم في النقل والرواية، حتّى أنّهم لا يروون عن الضعاف، بل يرفضون ويطردون من يروي عن الضعاف، فضلاً عمّن يروي الموضوعات. وقد قاموا بطرد عدّة من فضلاء الشيعة وأكابرهم عن قم، لمجرّد روايتهم عن الضعاف أمثال البرقيّ مع جلالته وعلمه رحمه الله.

كما طردوا سهل بن زياد، لروايته عن الضعاف لا لعدم وثاقته.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٧٢، ٧٤ و ٧٥، ٨٠، ٨٥.

(٢) نفس المصدر: ٧٢. الكشّي: ٣٣٥.

(٣) الكافي: ٧: ٣٢٤. وسائل الشيعة: ١٨: ٦٠.

كما أنّ عليّ بن الحسن بن فضّال لم يرو عن أبيه مع أنّه أدرك أباه وقرأ عليه كتبه ولكنّه ـ لشدّة تثبّته ـ لم يروها واعتذر بأنّه عندما قرأها على أبيه كان حديث السنّ.

كما أنّ العديد من الثقات هُجرت رواياتهم، لمجرّد عدم الإطمئنان لتثبّتهم وضبطهم، حتّى أنّ ابن الجنيد الاسكافي تركت رواياته لمجرّد اعتماده على القياس، مع أنّ الاعتماد عليه إنّما يكون في الفقه والفتوى لا في الرواية، فتركوا رواياته مع وثاقته، لخطئه في الإجتهاد، وهو كما ترى إفراط في التثبّت.

والأشدّ من كلّ ذلك أنّ القمّيين طرحوا روايات يونس التي وصلتهم من طريق تلامذته، إلّا إذا وصلتهم بسند آخر عن غيره أو عنه من طريق غير تلامذته، وما ذلك إلّا لاحتمال رواية تلاميذه عنه بعض فتاواه باعتقاد أنّها روايات.

ومن هذا التشدّد أيضاً ما نقله الشيخ الطوسي وغيره عن عدّة من الرواة أنّ العصابة أجمعت على تصحيح ما يصحّ عنهم، مثل ابن أبي عمير، والبزنطي وصفوان، والفضل بن شاذان، فإنّهم عرفوا بتجنّب الرواية عن الضعاف، وكانوا ملتزمين بالمقابلة والتثبّت وعدم الرواية إلّا عن الثقات، وكان ابن أبي عمير لا يروي عن العامّة، وذكر المجلسيّ الأوّل[١] أنّه تتبّع أحواله خمسين سنة فلم يجد في الضبط مثله! وهذا يدلّ على حالة فائقة من التثبّت والتشدّد آنذاك، حتّى رُموا بالإفراط في التشدّد في الرواية.

رابعاً: الكمّ الهائل من كتب الفهارس والرجال، وقد أحصى الكثير منها المحقّق الشيخ آغا بزرك الطهراني في «مصفّى المقال»، ويذكر هناك أنّ السيّد ابن طاووس ﷺ وحده كَتَبَ مائة مؤلّف ونيّف في الفهرسة والترجمة لرجال الحديث ممّا صنّفه المتقدّمون، وأنّه بدأ ذلك برجال الأزمنة السابقة من زمان

---

(١) في مقدّمة شرحه الفارسي على من لا يحضره الفقيه.

الحسن بن محبوب صاحب كتاب المشيخة، ولا شكّ في أنّه نوع من الغربلة والتنقية والمراقبة الدقيقة حتّى لرجال القرون الأولى؛ فالحسن بن محبوب من أصحاب القرن الثاني ولم تقتصر التنقية على القرون المتأخّرة.

وكذا الصدوق من خلال كتابة فهرست خاصّ به وذكره في مقدّمة «من لا يحضره الفقيه»، وكذلك كتاب «رجال البرقيّ»، وهو أقدم كتاب رجاليّ وصل إلينا، وهو دليل واضح على الاهتمام بأحوال الرجال وتحقيق الروايات، وهكذا سائر كتب الرجال، بل وكتب الفهارس أيضاً لأنّها تبحث في ترجمة الكتب وطرقها وأسانيدها ممّا يحافظ على النصوص وناقليها.

خامساً: إنّ ديدن الأصحاب لم يكن مبنيّاً على الرواية بالوجادة، بل بالمقابلة والسماع، وإذا اتّفق أن وجدوا كتاباً وجادة أو أجيز لهم بالوجادة، فإنّهم لا يستحلّون روايتها.

وبقي هذا الأسلوب عندهم إلى عهد الشهيد الثاني، حيث نقل الميرزا النوري في «خاتمة المستدرك» ـ في إحدى الفوائد التي عقدها هناك في فضل علم الحديث ـ عبارة عن «ايضاح الفوائد» لفخر المحقّقين ﷺ مضمونها: اختلاف نظر والده العلّامة الحلّي ﷺ في تفسير حديثٍ في دورتين من دراسة كتاب «التهذيب» سنداً ومتناً، ومقتضى كلامه بقاء هذا الأسلوب إلى زمانه ﷺ.

وكذا ذكر صاحب «المستدرك» أنّ نسخاً من كتاب «التهذيب» مستنسخة بتواقيع من تلاميذ الشهيد الثاني، كتبوا فيها: إنّهم قرأوا كتاب «التهذيب» سنداً ومتناً ودلالة بإملاء الشهيد الثاني ﷺ، بل بقي ديدن الفقهاء على قراءة الكتب متناً وسنداً ودلالة إلى زمان العلّامة، ولذا ذكر السيّد البروجرديّ ﷺ أنّ الكتب المشهورة كالكتب الأربعة مضبوطة جدّاً لأنها مدروسة متناً وسنداً وإعراباً

وليست بالوجادة.

سادساً: قيام الأصحاب في الغيبة الصغرى وما بعدها إلى أواخر القرن الرابع بتحقيق وتنقية الأحاديث بنحو المسح الكامل، فالكليني ﷺ ـ مثلاً ـ قد أجهد نفسه طوال عشرين عاماً في تأليف كتاب «الكافي» لأجل ضبط الحديث، مع أنّه كان قادراً على تأليفه في سنتين أو ثلاث، وقد صرّح هو بطول المدّة وعلّله بالضبط والدقّة في ما رواه من الأحاديث.

ونظير ذلك ما ذكره الصدوق في مقدمة كتابه «من لا يحضره الفقيه» وكذلك الشيخ في مقدمّة التهذيب.

وكذا تجد نفس المضمون في ما ذكره ابن قولويه في كتابه «كامل الزيارات»، وكذا عليّ بن إبراهيم القمّي في مقدّمة تفسيره.

حتّى إنّ هذا المنوال الذي تقيّد به أصحاب الكتب الروائية المتأخّرة، وما تقدّم من قرائن أُخرى، أوجب دعوى القطع بصدور جميع أخبار الكتب الأربعة، كما ذهب إليه الأخباريون.

كما أدّى بالسيّد الخوئي ﷺ وغيره إلى القول بتوثيق جميع الرواة المذكورين في أسانيد «كامل الزيارات» و«تفسير عليّ بن إبراهيم». والإفتاء على أساس ذلك مدّة من الزمان.

كما دفع الميرزا النوريّ إلى القول بالاطمئنان بصدور جميع روايات «الكافي» ونُسِب ذلك أيضاً إلى الميرزا النائيني.

وكذلك نجد هذه الطريقة عند الطبرسي في مقدّمة «الاحتجاج»، وابن شعبة الحرّانيّ في مقدّمة «تحف العقول»، حيث قال كلّ منهما ﷺ: انّه لم يخرّج رواياتِ كتابه إلّا من المشايخ الثقاة وذوي الكتب المشهورة.

سابعاً: ما ذكره الأئمّة عليهم السلام من ضابطة لتمييز الخبر الموضوع والمدسوس وهو ما تواتر عنهم عليهم السلام من لزوم العرض على الكتاب والسنّة القطعيّة وترك ما خالفهما، لاسيّما أنّ بعض الروايات تُقيِّدُ العلم الإجماليّ ببعض المسائل في المعارف الاعتقاديّة كالغلوّ والتجسيم أو بعض المسائل الفرعيّة المعيّنة التي خالفت فيها الفرق المنحرفة عن الإمامية كمخالفة الخطّابية في وقت الغروب، ومخالفة أصحاب المغيرة في نواقض الوضوء، وكلّها قد علم فيها الضابط من الكتاب أو السنّة القطعيّة، ومن ثمّ أنكرنا انعقاد العلم الإجماليّ بوجود الوضع والدسّ في الكتب المعتبرة لدى الطائفة.

ثامناً: لو غضضنا الطرف عن الأجوبة السابقة وعن واقع الحال، وأذعنّا ـ جدلاً ـ بتحقّق العلم الإجماليّ المدّعى، فإنّ هناك علماً إجمالياً آخر بصدور مقدار كثير من الروايات في نفس الدوائر المدّعى وجود علم إجماليّ بوجود الوضع والدسّ فيها. ومقتضى الجمع بينهما هو عدم الإعتماد على الخبر الواحد والرواية الأحادية كأمارة معتبرة وحجّة شرعيّة، ولكن يجب العمل بها من باب الإحتياط ولزوم تفريغ الذمّة من التكاليف المعلومة بالإجمال، على ما حُرِّر مبسوطاً في علم الأُصول.

وفي نهاية المطاف: لابدّ من التنبيه على الضابطة العقليّة البرهانيّة التي وردت بها روايات متواترة أو مستفيضة في ميزان القبول للروايات الواردة في معرفة مقامات الأئمّة وهي: «نزّهونا عن مقام الربوبيّة وقولوا فينا ما شئتم، ولن تبلغوا».

وهذه ضابطة أُخرى توضّح الصحيح من السقيم في تلك الروايات، كما أنّ هنالك ضوابط أُخرى أسّسوها عليهم السلام في أبواب المعارف، مثل النهي عن التشبيه والتعطيل، والأخذ بالتنزيه في باب التوحيد، والأخذ بالأمر بين الأمرين في باب

الجبر والتفويض، وغيرها من الضوابط البرهانيّة المأثورة عنهم عليهم السلام والتي يمكن من خلالها تحقيق الحال في سائر الروايات.

ومع وجود هذه المحكمات، تنجلي غمّة المتشابهات. هذا تمام ما سنح بالخاطر في باب السنّة.

الدليل الثالث: العقل

قُسّم العقل اصطلاحاً إلى قسمين: نظريّ وعمليّ.

وقد عرّف **العقل النظريّ** بأنّه: القوّة الإدراكيّة المجرّدة التي يدرك بها المعاني المجرّدة عن المادّة والمقدار، وهي درجة من درجات وجود الإنسان.

مبادؤه الإدراكيّة

هذه القوّة لها رأس مالٍ تستعين به في مجمل إدراكاتها كمبادئ تصوّريّة أو تصديقيّة لتحصيل الإدراكات النظريّة الأُخرى، ويعبّر عن رأس المال هذا بـ(البديهيّات أو الفطرة العقليّة)[1].

كما أنّ للإنسان (عصمة إدراكيّة) نسبية في حدود دائرة بديهيّاته وما يقرب منها، وأمّا المدركات النظريّة فقد تخطئ وقد تصيب، لاسيّما إذا تكثّرت المقدّمات بينها وبين البديهيّات، ولا خلاف في وجود دائرة العصمة في إدراكات الإنسان في حدودٍ مّا إلّا السوفسطائيين ـ القدماء منهم والمحدّثين ـ كالذين يذهبون الآن إلى النسبيّة المطلقة أو القائلين بنظريّة التضادّ الذاتي ونحوهما

(١) والمقصود بالفطرة هنا ما يشمل البديهيّات الستّ جميعها لا خصوص الفطريّات.

ممّا سيأتي شرحه ومناقشته في طيّات البحث إن شاء الله.

ومن هنا عبّر المحقّق الميرزا القمّي أنّ إدراك العقل نوع من أنواع الإلهام وإن لم يكن وحياً اصطلاحياً[١]، وإنّما عبّر بذلك وجعله من الأمور الغيبية باعتبار أنّ العلم ليس من سنخ المادّيّات، بل إنّنا من خلال العلم والإدراك للمعاني المجرّدة عن المادّة والمقدار، نكتشف تجرّد بعض مراتب وجود الإنسان.

تعاريف أُخرى

عرّف العقل النظريّ، بأنّه قوّة درّاكة يحصل بها إدراك المدارج العلويّة ـ أي الواقعية ـ.

وعرّف أيضاً[٢] بالقوّة التي تُدرَك بها القضايا التي لا ترتبط بعمل الفاعل المختار وإنّما ترتبط بالكلّيات الواقعية بما هي واقعيّة، بخلاف العقل العمليّ وقضاياه.

وهذا التمييز بين العقل النظريّ والعمليّ إنّما هو بلحاظ المدرَك لا بلحاظ المدرِك، فإنّه قوّة واحدة، فيكون تصنيفاً وتقسيماً اعتبارياً.

وفي قبال ذلك مذهب الفارابي وفلاسفة اليونان حيث ميّزوا العقل النظريّ بأنّه القوّة المدرِكة للقضايا، سواء ارتبطت بعمل الفاعل المختار أم لم ترتبط؛ والعمليّ بأنّه قوّة عَمّالة محرّكة باعثة.

وستأتي الإشارة إلى ثمرات هذين المنهجين.

---

(١) القوانين: ج٢، حجّيّة العقل.

(٢) وهذا هو تعريف ابن سينا.

تكامل السير الإدراكيّ للعقل النظريّ

لقد بقي العقل النظريّ قاصراً عن إدراك العديد من المسائل النظريّة، إمّا للعجز عن أصل تصوّرها، أو العجز عن إقامة البرهان عليها تصديقاً، ثمّ من خلال تتابع الأبحاث وتطوّر الفكر، توصّل إلى حلّها وإدراكها، من قبيل مسألة المعاد الجسمانيّ، إذ لم يؤثّر عن المدرسة المشّائيّة ولا الإشراقيّة إقامة دليل عقليّ نظريّ عليه، واستمرّ العجز عن البرهنة العقليّة عليه إلى عصور متأخّرة(١)، حتّى أنّ ابن سينا في «إلـٰهيّات الشفاء»(٢) قال:

> «إنّ المعاد: منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث؛ وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.
>
> ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانيّ، وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس»، انتهى.

وبقي العجز عن البرهنة العقليّة على المعاد الجسمانيّ حتّى وصلت النوبة إلى الحكيم المجدِّد الملّاصدرا، حيث استطاع أن يقيم قواعد عقليّة نظريّة محضة من خلال ما استفاده من الإشارات إلى نكات المعارف في الآيات وروايات أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) إلى القرن العاشر حيث برهن عليه الملّا صدرا.

(٢) إلـٰهيّات الشفاء: الفصل ٧، المقالة ٩.

ومن هذا القبيل مسألة الرجعة، فإنّها ثابتة بالروايات المتواترة، وقد حكي عن السيّد نعمة الله الجزائريّ أنّ الروايات الواردة في الرجعة ستّمائة حديث ونيّف. ثمّ أقام عليها البرهان العقليّ كلّ من الحكيم الفقيه السيّد أبو الحسن الرفيعي[(١)] والعلّامة الطباطبائي[(٢)] في بحث الرجعة، وقد استفادا ذلك من خلال الإشارات العقليّة في الآيات والروايات.

وعلى هذا، فإنّ ظاهرة تكامل الفكر والنشاط العقليّ مشهودة لا تنكر، وإن استبشعها البعض جموداً على دعوى أنّ ما حرّر في العقليّات ليس وراءه شيء يمكن التوصّل إليه.

ولكن مع الالتفات إلى أنّ الحكماء مهما بلغ مقامهم وعبقريّتهم ودقّتهم وتمحيصهم، فإنّهم أقلّ من مراتب الأنبياء، ولا يمتنع أن يخفى عليهم الكثير من الحقائق، ولذا عرّفوا الحكمة: أنّها معرفة الحقائق بحسب الطاقة البشريّة.

قال ابن سينا:

«ويجب أن تعلم أنّ في نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ إلّا بعد علم آخر. فإنّه سيتّضح لك في ما اشارة إلى أنّ لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأوّل لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدّمات كلّية عقلية توجب للوجود مبدأً واجب الوجود، وتمنع أن يكون متغيّراً أو متكثّراً في جهةٍ، وتوجب أن يكون هو مبدأً للكلّ، وأن يكون الكلّ يجب

---

(١) مجموعة رسائل ومقالات فلسفي ـ فارسي.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٢: ١٠٦ ـ ١٠٨.

عنه، على ترتيب الكلّ؛ لكنّا لعجز أنفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادئ إلى الثواني، وعن العلّة إلى المعلول إلّا في بعض جُمَل مراتب الموجودات دون التفصيل»[1]، انتهى.

وقد ذكر الملّاصدرا في حاشية الشفاء:

«إنّ المراد بذلك هو وجود طريق (لمّي) ـ بالإستدلال من العلّة إلى المعلول ـ لإستكشاف كلّ الموجودات المخلوقة ومعرفة كلّ الحقائق، بحيث يغني عن كلّ العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة والرياضيّة وغيرها من العلوم، وهو علم إلٰهيّ يستغني به صاحبه عن بقيّة العلوم، بل يفوقها.

ولكنّ ذلك العلم الإلهيّ لا يتحقّق إلّا لمن ارتبط بالسماء، كالأنبياء دون الآخرين من الفلاسفة، فإنّ علم الفلاسفة بالإلهيّات يكون من طريق (الإنّ) ـ بالإستدلال من المعلول إلى العلّة ـ والملازمات، وتعجز عقولهم عن إدراك ذلك الطريق اللمّي، ولأجل ذلك لم تغنِ فلسفة الإلهيّات عن باقي العلوم»[2].

والحاصل: إنّ نهج الفطرة العقليّة البشريّة هو التكامل والرقيّ من خلال استكشاف براهين جديدة لإثبات حقائق غير معروفة أو غير مبرهن عليها سابقاً، إنّما من المهم للغاية البحث في صحّة البراهين المذكورة.

فظاهرة التنقيب والبحث عن براهين في المسائل العقليّة المستحدثة

---

(١) إلٰهيّات الشفاء: الفصل ٣، المقالة ١.

(٢) حاشيته الحجريّة في ذيل الشرح: الفصل ٣، المقال ١.

أو القديمة، موافقة لصحّة وسلامة سير الفطرة العقليّة.

الشريعة الحقّة وسط في البرهان

هذه الحقيقة من مخترعات الفلسفة الإسلاميّة، فقد برهن الفلاسفة الإسلاميّون على أنّ كلّ ما ثبت صدوره من الوحي إلى نبيّنا ﷺ ـ على سبيل القطع واليقين ـ فإنّه يقع وسطاً في القياس العقليّ البرهانيّ ويصلح الاستدلال به في المباحث العقليّة كما صرّح بذلك الفارابي في بعض كتبه، وابن سينا في إلهيّات الشفاء[١] وصرّح به الملّاصدرا مراراً.

والدليل على ذلك على سبيل الإختصار: أنّه بعد ثبوت الشريعة الحقّة بالمعجزات ـ وهي براهين عقلية ـ فكلّ ما يكون جزءاً معلوماً من هذه الشريعة ثابت قطعاً ببرهان المعجزات. وبذلك امتازت الفلسفة الإسلاميّة عن غيرها، وصارت تشترك مع علم الكلام في بعض الجهات، وإن اختلفت عنه في أنّها لا يعتمد فيها إلّا على المقدّمات العقليّة في ما يعتمد في علم الكلام عليها وعلى المقدّمات النقليّة، وإن كانت ظنّيّة أحياناً.

وقد تسبّب ذلك في تطوير وتوسعة الفلسفة بحيث أنّ المسائل الجديدة التي بحثت وزيدت على المباحث الفلسفيّة، تفوق في حجمها وعمقها المسائلَ الفلسفيّة السابقة بعدّة أضعاف[٢]، فمن هذا القبيل مسألة العدل الإلـٰهيّ، والنبوّة العامّة، والنبوّة الخاصّة، والإمامة، وأقسام النشآت.

---

(١) وذلك في مبحث المعاد الجسماني، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

(٢) كان عدد المسائل الفلسفيّة قبل الإسلام حدود (٣٠٠) مسألة في ما وصلت الآن إلى ثمانمائة مسألة ونيّف، كما ذكر ذلك الأُستاذ الشهيد المطهّري ﵀ في موارد عديدة.

الإشارات العقليّة في الآيات والروايات

يجد الباحث الكثير من هذه الإشارات في الكتاب والسنّة الشريفة في ضمن ردّ دعاوى الجاحدين أو المشكّكين وغيرها، ولكن ذلك يتوقّف على وجود ملكة علميّة في العقليّات تنبّهه إلى هذه الإشارات وصولاً إلى البراهين والمقدّمات العقليّة، وبالتالي يكون الإذعان بتلك المعارف برهانيّاً عقليّاً لا تعبّدياً شرعيّاً(١). وبهذا نستحصل فوائد علميّة عقليّة بحتة من خلال الفحص في الآثار النقليّة المشيرة إلى المواد الاستدلاليّة في البرهان، وهذا أمر قد يغفل عنه في البحوث العقليّة.

تعريف العقل العمليّ

وقد عُرّف بتعريفين ينسجم كلٌّ منهما مع مذهب القائل به:

الأوّل: إنّ القوّة المدركة لقضايا العقل العمليّ، هي نفس قوّة العقل النظريّ ولا شأن لها سوى الإدراك والاكتشاف، غاية الأمر أنّها تارة تدرك النظريّات وأخرى تدرك العمليّات من دون أن تعمل شيئاً. فالإختلاف بينهما في الاعتبار بلحاظ المُدرَك، فيكون المدرَك في قضايا العقل العمليّ هو ما ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

الثاني: إنّه قوّة عَمّالة محرّكة للقوى العمليّة التي دونها، فهو الواسطة بين القوّة

---

(١) علماً أنّه قد تقدّم سابقاً بيان أنّ ما ثبت بالبرهان العقليّ لا يحتاج في إثباته إلى التعبّد، ولكنّه قد يكون تعبّدياً بلحاظ التكليف الشرعيّ بالإذعان والإخبات والاعتقاد بتلك النتائج، فإن هوى النفس وغيره من الأمراض النفسيّة أو الإدراكيّة قد يَجرّ إلى الجموح والعناد عن الإخبات والاعتقاد بتلك النتائج من دون الترغيب والترهيب.

المُدرِكة والقوى العمليّة، ومفاد ذلك تعدّد القوّتين النظريّة والعمليّة.

وقد ذهب إلى القول الثاني الفارابي وقدماء الفلاسفة ومنهم اليونانيّون، بل ذهب إليه ابن سينا أيضاً في بعض كتبه، ولكنّه قال بالقول الأوّل في أكثر أبحاثه. والحقّ هو الثاني.

والدليل الأوّل على التعدّد: من كمالات الإنسان أن يكون عقله مسيطراً وحاكماً على ما دونه من القوى، وإذا كان كذلك فلابدّ أن يكون فاعلاً فيها، سواء كانت القوى الدانية إدراكيّة كالخياليّة والوهميّة، أو عمليّة كالشهويّة والغضبيّة. فإذا كان من كمال القوى الدانية سيطرة العقل عليها، فلابدّ من فرض عملٍ للعقل، لأنّ السلطنة والسيطرة ليست إدراكاً محضاً بل إدراك وعمل وتحكيم لهذا الإدراك، وإلّا لكانت القوى الدانية منفلتة عنه عاملة بما تقتضيه فطرتها، لأنّها ليست عاقلة كي تعمل بما يدركه العقل، فتعمل الشهويّة بالشهوات، والغضبيّة بالغضب، والوهميّة بالوهم، وهكذا، ويحصل الهرج والمرج في جهاز هذا الإنسان! فلابدّ من فرض قوّة عاقلة عَمّالة تفرض سيطرتها وطاعتها على القوى الأُخرى. نعم، سيطرة العقل على القوى الدانية ليس دائمياً في جميع الناس، فربّما تطغى قوّة دانية أو أكثر على النفس البشريّة وتسيطر أحياناً أو دائماً على سلوك الإنسان كما ورد: «كم من عقل أسير عند هوىً أمير»[١].

ولكن لا بدّ من فرض قوّة عَمّالة تصلح للإمارة والسيطرة في الإنسان السويّ والنفوس الدارجة إلى الكمال، ولو كانت محكومةً لقوّة أو أكثر من القوى الدانية في النفوس المتسافلة، ولكن هذه القوّة موجودة على كلّ حال! وكلّما ازداد الإنسان كمالاً ازداد العقل سيطرة وعملاً في ما دونه، حتّى تكون جميع أفعال

---

(١) نهج البلاغة: ٥٠٦.

ما دونه تحت إمرة العقل وطاعته.

الدليل الثاني: إنّ هناك قاعدة عقلية برهانية متّبعة ومسلّمة عند الفلاسفة والكلاميّين تقول: «إنّ تعدّد أفعال النفس يدلّ على تعدّد مراتبها» فإذا رأينا في النفس إدراكاً، عرفنا أنّ فيها قوّة إدراكيّة، واذا وجدت شهوة عرفنا أنّ فيها قوّة شهويّة، وإذا وجدنا غضباً عرفنا أنّ فيها قوّة غضبيّة، وهكذا. فتعدّد مراتب النفس ودرجاتها يعرف من خلال تعدّد أفعالها. وحيث أنّ القوى الدانية تتأثّر بالعقل فلابدّ من وجود قوّة مؤثّرة تؤدّي إلى هذا التأثير، لأنّ الإنفعال لا يحصل بدون فعل، ولا يحصل الفعل بدون فاعل، وهذا الفاعل لا يمكن أن يكون من القوى الدانية فلابدّ أنه من جهة العقل، ولا بدّ أنّ في العقل قوّة عمليّة تؤثّر في القوى السافلة، وهو المطلوب.

الدليل الثالث: إنّ التحقيقات الفلسفيّة الأخيرة ـ التي حقّقها العَلمان الحكيمان الملّاصدرا والعلّامة الطباطبائي ـ نقّحت الجدل القائم بين المناطقة والفلاسفة، في أنّه: ما الفرق بين التصوّر والتصديق؟ وهل الحكم جزء من القضيّة أو لا؟

فأثبتت هذه التحقيقات أنّ التصديق ليس إلّا الصورة الموجبة للإذعان، فهو تصوّر وزيادة، أمّا التصوّر فهو صورة محضة لا توجب الإذعان حتّى لو كان المتصوّر هو كلّ أجزاء القضيّة من موضوع ومحمول ونسبة (وجود رابط) إلّا أنّه لا يستتبع الإذعان إذا لم يحصل فيه الدمج وتوحيد الصورة، فكلاهما صورة إدراكيّة، وإنّما الفرق في أثرهما، فالإذعان أثر للتصديق دون التصوّر.

وأثبتت هذه التحقيقات أنّ الإذعان فعل من أفعال النفس، حقيقته أنّ النفس أوّلاً تتصوّر أفراد القضيّة، فالحالة حالة (تصوّر) فإذا صار التصوّر موجباً للإذعان

صار تصديقاً، وهو الصورة المدموجة الموحّدة من الموضوع والمحمول، وهذه الصورة المدموجة ليست متعدّدة مركبّة من صورتين، بل هي صورة واحدة بسيطة منطوية على صورة الموضوع والمحمول، ولكن هذا الدمج الذي في التصديق ليس مجرّد إدراك، بل هو فعل من أفعال النفس يسمى (الحكم) وحينئذ يوجد الإذعان.

وعلى هذا، فالتصوّر غير الدمج (الحكم) وغير الإذعان وإنّما يكون دور التصوّر لأجزاء القضيّة دور المعِدّ للدمج والإذعان، ومعنى ذلك أنّ للنفس فعلاً وعملاً غير التصوّر والإدراك، وهذا الفعل لمّا كان فعلاً مرتبطاً بالمعاني المجرّدة[١] فلابدّ أن يكون من فاعلٍ ومتصرّفٍ مجرّد ولا يعقل أن يكون من القوى الدانية.

والحاصل أنّ العقل كما يتصوّر أطراف القضيّة العقليّة تصوّراً محضاً ثمّ تصوّراً يستتبع الإذعان، فإنّه هو الذي يحكم ويذعن ويصدّق، وبهذا يثبت وجود قوّة عقلية[٢] عمّالة ولا ينحصر العمل بالقوى الدانية. وعلى هذا، فإذا كانت نفس الإنسان سليمة وقواه الدانية سليمة غير متمرّدة، فإنّ عقله يكون حاكماً ومسيطراً ومتصرّفاً في ما دونه من القوى، وكما ورد: «العقل ما عُبد به الرحمن، واكتُسب به الجنان»[٣].

وبهذا يتّضح الفرق بين العقل النظريّ الذي يكون دوره الإدراك للحقائق من دون عمل في القوى الدانية والعقل العمليّ، فدور العقل العمليّ استيعاب ما أدركه

(١) لأن الدمج كما يكون في القضايا الحسّيّة والوهميّة والخياليّة يكون كذلك في القضايا العقليّة.

(٢) أو مجرّدة، وهذا هو المهمّ.

(٣) الكافي: ١: ١١.

النظريّ والعمل في القوى الدانية بما يتناسب مع ذلك الإدراك، وهذا هو **الفارق الأوّل** بينهما.

الفارق الثاني: أنّ مرتبة العقل العمليّ دون مرتبة النظريّ في مراتب وجود النفس، لأنّ العقل النظريّ أعلى من القوى الدانية، ولا يرتبط بها إلّا عبر العقل العمليّ، والذي يعمل فيها مباشرة هو العمليّ، ومن هنا نعلم أنّ العمليّ إنّما يذعن بتوسّط إدراك العقل النظريّ، وإدراك النظريّ أعمّ من ما يرتبط بالعمل، وهو ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه ـ أي الحسن والقبح ـ وما لا يرتبط بالعمل كإدراك استحالةاجتماع النقيضين واستحالةارتفاعهما، وأنّ الممكن متناهٍ وهكذا.

والعقل العمليّ دوره:

١ ـ الإذعان بتلك المدركات.

٢ ـ تحريك القوى الدانية إلى ما ينبغي، والزجر عمّا لا ينبغي.

وعليه، فكمال العقل العمليّ في الانصياع للعقل النظريّ وطاعته وترتيب الأثر على مدركاته الصحيحة الصادقة. كما أن من كمال العقل النظريّ، الانصياع للعوالم العالية، لأنّه إنّما يدرك ما يدرك بتوسّط العوالم العلويّة، فإنّ: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»[1].

لأنّ العقل النظريّ بما هو فاقد للعلم، وفاقد الشيء لا يعطيه، فلابدّ أنّ العلم من إفاضة ما فوقه عليه، ولذا يلزمه الارتباط بالعوالم العلويّة وأن يأخذ علومه منها.

ونستفيد من ذلك فائدة مهمّة هي أنّ الايمان حيث أنّه ليس إدراكاً محضاً

---

(١) مصباح الشريعة: ١٦.

بل هو إذعان ، والإذعان فعل من أفعال العقل العمليّ لا النظريّ ، فإنّه يختلف في حقيقته عن الفحص والإدراك ، لأنّ الفحص هو استعداد العقل النظريّ وتحرّكه وبحثه لأجل الإستعداد للتلقّي والإستلهام من العوالم العلويّة ، والإدراك هو وصول العقل النظريّ لتلك المعلومات ، بينما الإيمان هو الإذعان بتلك المدركات.

وبناء على ذلك يمكن صدور الأمر الشرعيّ بالإيمان وبالتوحيد ونحوهما ولا يستلزم الدور ، لأنّ الإذعان غير الإدراك[1] ، فإذا توقّف الاعتقاد والإيمان على الشريعة ، وتوقّفت الشريعة على وصولها وإدراكها من العقل النظريّ لم يحصل الدور ، لأنّ نفس الشريعة لا تتوقّف على الإذعان ، بخلاف ما إذا كان الاعتقاد هو الإدراك فإنّه يلزم الدور ، لأنّ الإدراك متوقّف على الشريعة ، والشريعة متوقّفة على إيجاب الشريعة للزوم الاعتقاد بالتوحيد مثلاً ، وبهذا يلزم كون وجوب الاعتقاد متوقّفاً على نفسه.

ولهذا لو كان وجوب الفحص ووجوب الإدراك شرعيّاً ، للزم الدور.

وعلى ضوء ما تقدّم من تعريف العقل العمليّ والنظريّ والفوارق بينهما ، يقع الكلام في مدركات العقل العمليّ.

---

(١) أقول: ينبغي تصوير المطلب ببيان آخر حاصله : أنّ الامتثال يتوقّف على وجود الوجوب الشرعيّ ، ولا يصدر الوجوب من الحكيم إلّا مع صلاحيّته للبعث والتحريك ، فإذا كان الإدراك غير الاعتقاد ، صحّ الأمر بالاعتقاد ، لأنّ امتثاله يتوقّف على إدراك الأمر به لا على نفس الاعتقاد.

أمّا إذا كان الإدراك نفس الاعتقاد والإذعان ، لم يصحّ الأمر به ، لتوقّف صدور الوجوب من الحكيم على صلاحيّته للبعث ، ولا يصلح الأمر للبعث من دون إدراكه ، ومع إدراكه يكون الأمر به تحصيلاً للحاصل. (المقرّر)

الحسن والقبح العقليّان

تمهيد في التعلّق والتجرّد

ذكر الفلاسفة وغيرهم من علماء المعارف أنّ للنفس حالتين متناوبتين (التعلّق والتجرّد) أو ما يسمّى أحياناً (الصعود والهبوط) فكلّما كان توجّهها إلى المادّة والمادّيّات، كانت أكثر تعلّقاً وهبوطاً، وكلّما ابتعدت عن المادّة واتّجهت إلى ما وراء عالم المادّة كانت أكثر تجرّداً وصعوداً.

وتوضيح ذلك: أنّ النفس الإنسانية لها أفعال متنوّعة، فهي تدرك إدراكات متفاوتة وتفعل أفعالاً مختلفة. ففي جانب الإدراكات مثلاً نجد أنّها تدرك القضايا الحسّيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة، بل وتدرك المعاني القلبيّة أيضاً، فالإدراك الحسّيّ هو أدنى المراتب لأنّه أكثر قرباً للمادّة وإن كان مجرّداً عن المادّة الغليظة ولكنّه يتعلّق بالجزئيّ الحقيقيّ (المحسوس الخارجيّ) ويقاربه، وله نسبة معه.

والإدراك الخيالي هو ثاني أدنى المراتب لأنّه فوق الإدراك الحسّيّ ودون سائر الإدراكات، لأنّه لا يتعلّق بالجزئيّ الحقيقيّ ولكنّه يشتمل على المقدار (الطول والعرض والعمق).

والإدراك الوهميّ فوقهما لأنّه لا يشتمل على المقدار، ولكنّه يرتبط بالجزئيّ فهو معنى غير محدّد بالأبعاد الثلاثة، ولكنّه مضاف إلى الجزئيّات.

وهكذا نعرف أنّ الإدراك الخياليّ خالٍ من الإضافة إلى الجزئيّات، ولكنّه ذو مقدار، والإدراك الوهميّ بالعكس، غير أنّ ارتباط المحدود بالمقدار بالمادّة أكثر من ارتباط المضاف إلى الجزئيّ بالمادّة، ولذا كان الوهميّ أرقى من الخياليّ.

والإدراك العقليّ يكون مجرّداً عن المادّة في كلّ أصنافها، حتّى عن المقدار والإضافة.

والإدراك القلبيّ يكون مجرّداً أيضاً عن المادّة، بل يكون فوق الإدراك العقليّ، فإذا صقل الإنسان نفسه بمرتبة عالية فإنّه يتوجّه بقلبه إلى ما فوق عالم العقل ليدرك بالشهود والرؤية القلبيّة، وهذا الإدراك القلبيّ نفسه ذو مراتب ثلاثة متفاوتة بحسب آثارها، ممّا يدلّ على تعدّد درجاتها الوجودية[١]، وبهذا تكون الدرجات الإدراكيّة سبعة، وهي في الحقيقة درجات وجوديّة في الإنسان.

والإنسان في أغلب حالاته يتعاطى بالإدراكات الحسّيّة، غايته أنّه يدبّرها بالمعاني الوهميّة، أي بالإدراك الوهميّ[٢].

فإذا توجّه الإنسان إلى المدركات الخياليّة، كان في درجة أرقى من الحسّ وإذا بحث في المدركات الوهميّة، صعد إلى مرتبة أرقى، وهكذا، وإذا انخفض إلى المدركات الحسّية أو نزل عن مرتبته التي هو فيها، كان في درجة أدنى ممّا كان عليه، ولذا قالوا: إنّ للإنسان تجرّداً وتعلّقاً، وكلّما ازداد صقالةً وابتعاداً عن المادّة كان أكثر تجرّداً وصعوداً، وكلّما ارتبط بالمادّة أو مارس المادّيّات، كان أكثر تعلّقاً وهبوطاً.

وإنّما ذكرنا هذه الخصوصيّة لأنّها تنفع في معرفة درجات النفس، وبالتالي معرفة جانب من جوانب أكمل المراتب الإنسانيّة وهي مرتبة المعصوم عليه السلام، كما أنّ هذه المراتب تنفع في بحث النبوّة والمعاد أيضاً، فلاحظ.

---

(١) وسيأتي مزيد توضيح لهذه المراتب وشيء من الاستدلال عليها، وإن شئت المزيد فراجع الكتب المخصّصة لذلك.

(٢) وليس المراد به الاصطلاح الآخر للوهم الذي يقابل الظنّ.

تاريخ مسألة الحسن والقبح

على صعيد علم الكلام هناك مذهب ينفي عقليّة هذه المسألة، هو مذهب الأشاعرة في ما تسالم متكلّمونا على أنّهما عقليّان بديهيّان، وقد بنى متكلّمو الإماميّة الكثير من الأدلّة عليه.

أمّا الفلاسفة، فهم منذ عهد ابن سينا إلى العلّامة الطباطبائي يرَون أنّ قضايا الحسن والقبح من المشهورات، وأنّها اعتبارات عقلائيّة ليس لها واقع وراء تطابق العقلاء، بل إنّ المعروف نسبة هذا المذهب إلى كافّة الفلاسفة، ولكنّ الصحيح أنّ هذه النسبة من إبن سينا فمَن بعده، لأنّ مَن سبقه كالفارابي وفلاسفة اليونان وفارس والعراق والهند[1] كلّهم قائلون بذاتية الحسن والقبح وعقليّتهما.

ومنشأ الخطأ في نسبة هذا الرأي للفلاسفة مطلقاً هو أنّ ابن سينا طرح هذه النظريّة في ضمن عرضه لآراء المشّائين، فإنّ غالب كتبه وضعها كترجمة لآراء اليونانيّين، ولذلك كانت كتبه مرجعاً في معرفة آراء الفلاسفة المتقدّمين، وكانت هذه الكتب محلّ اعتماد من بعده، حتّى إنّ المتأخّرين عنه أخذوا ما نقله عنهم أخذ المسلّمات ولم يراجعوا كتب اليونانيّين حتّى الكتب المترجمة الموجودة بين أيديهم ككتب أرسطو وأفلاطون وغيرهما.

وذلك لما امتاز به من جمع لمباني المشّائين وترتيبها وتبويبها ـ فقد بذل في ذلك جهداً كبيراً وهامّاً ـ بالإضافة لما عرف عنه من العمق والدقّة العلميّة والذكاء والعبقريّة! ممّا جعله مرجعاً في معرفة آراء من سلفه، وضاعت في ضمن ذلك

---

(١) ذكر الشيخ الأُستاذ (حفظه الله) أنّ أسبق الفلسفات على التحقيق الفلسفة الهنديّة، ثمّ الحرّانيّة في العراق، ثمّ الفارسيّة، ثمّ اليونانيّة، وأنّ كلّاً منها استفادت من تحقيقات ما سبقها.

حقيقة آراء الفلاسفة المتقدّمين، والظاهر أنّه عدل عن رأيهم وكتب رأيه في هذه المسألة من دون تنبيه على آراء الفلاسفة، مع أنّه في سائر المسائل كان ينبّه على آرائهم ويصرّح بعدوله ـ إذا عدل عن آرائهم ـ، لأنه كتب هذا الرأي في ضمن كتبه التي كانت ترجمة لآرائهم لا في مؤلفات آرائه ونظريّاته، فلو كان ما ذكره في كتاب حكمة المشرقيين، لكان رأياً له، ولكنّه جعله في ضمن أقوالهم ومبانيهم ممّا أوجب اللبس على من تأخّر عنه وأوهم أنّ رأي الفلاسفة ذلك.

وأمّا ابن سينا نفسه، فلماذا تبنّى هذا الرأي المخالف للفلاسفة ؟!

الظاهر أنّه تأثّر بمغالطة أبي الحسن الأشعريّ ومن تبعه، ممّا جعلها مغالطة ناضجة، لأنّ إبن سينا تأخّر عن الأشعريّ بحوالي قرنين، وكان إبن سينا على اطّلاع تامّ بآراء المتكلّمين، ويعتني بمباحثهم حتّى التي لم تذكر في الفلسفة. فطرحه لنظريّة الأشعريّ كاملة مع تمام أدلّتها وشواهدها، يقرّب تأثّره بها. وكيف كان، فإنّ تلبيس آراء الفلاسفة هنا وتضييعها كان بسببه!!

أهمّية مسألة الحسن والقبح

حيث أنّ الكثير من أدلّة الإماميّة قد ابتنت على هذه المسألة، فقد حظيت بدرجة عالية من الأهمّية، وهذه المسألة وإن بحثت وحقّقت قديماً ولكنّها تثار اليوم بلغة جديدة وبلورة حديثة، مفادها: أنّها اعتبارات عقلائيّة لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، لأنّ الموادّ المأخوذة في أحكام العقل العمليّ مستفادة من المشهورات ـ باصطلاح المناطقة ـ وبالتالي يكون الاستدلال بها جدليّاً لا برهانيّاً، كما يتولّد على أساس ذلك إشكال آخر على استمراريّة الشريعة وخلودها ـ كما يردّده اليوم بعض العلمانيين المبطّنين ـ بتقريب:

أنّ التشريعات أساسها عقليّ بمقتضى قاعدة «الأحكام الشرعيّة ألطاف في

الأحكام العقليّة» يعني أنّ العقل لو علم بملاكاتها ومصالحها لحكم بها، فهي ألطاف مكمِّلة للإنسان نفسه ولو أدركها العقل لقضى بها، كما هو مبنى العدليّة، وعلى هذا يتزلزل أساس الالتزام الديني ووجوب الإطاعة للأحكام الشرعيّة، لأنّ اعتبارية الأحكام العقليّة يجعلها تدور مدار الاعتبار، والاعتبار أمر تحت سلطة المعتبِر وهو العقلاء، فإذا اختلف إعتبارهم بحسب تغيّر الزمان والمكان اختلفت الشريعة، وهو ما يعبّرون عنه بـ(تغيّر الشريعة).

وهذا الإشكال ـ كما سيأتي ـ يمكن تفنيده بعدّة طرق لا تتوقّف على كون الحسن والقبح عقليين، مثل منهج العناية الفلسفيّة وغيره، وإن كان الحقّ أنّهما عقليّان، وبالتالي يبطل الإشكال بطريق آخر أيضاً.

نظرة في كلمات ابن سينا

عرّف مشهور المتأخّرين[١] العقل العمليّ بأنّه «ما يدرك القضايا ذات الارتباط بالعمل» أي التي ينبغي فعلها أو تركها، وليست خاصّة بالأفعال الجارحية، بل تعمّ أيضاً الأفعال الجانحية.

ولكن هذا التعريف ناقص؛ فإنّ للعقل العمليّ عملاً آخر هو الإذعان مع أنه ليس قضيّة ينبغي فعلها أو تركها. وقد تقدّم أنّ المتأخّرين تابعوا واعتمدوا على ابن سينا.

ولكن الحق أنّ إبن سينا نفسه قد اضطربت كلماته في هذا الموضوع، فنراه يعرّف المشهورات بأنّها القضايا التي تطابق عليها بناء العقلاء ولا واقع لها وراء اعتبارهم، وحيث أنّها لا واقع لها فلا يمكن إقامة البرهان عليها ولا تصلح أن

---

(١) أي من الفلاسفة بما فيهم ابن سينا.

تكون من موادّ القياس[١]، في حين أنّه ـ في قسم الطبيعيّات من نمط النفس[٢] ـ اعترف أنّ قضايا العقل العمليّ يمكن البرهنة عليها، وأنّ موادّها قد تكون مشهورات وقد تكون أوّليات ـ أي يقينيّات ـ وحينئذ فيمكن الاستدلال عليها ويكون لها واقع.

وذكر في «الشفاء» أنّها قابلة للبرهنة عليها[٣] وأنّها تصير عقليّة حينئذ.

كما ذكر في أواخر «الشفاء»[٤]: أنّ أكثر ما يقرّ به الجمهور فهو حقّ وإنّما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه. وهذا التعبير مناقض جدّاً لما ذكره أنّ قضايا الحسن والقبح مشهورات، وأنّ المشهورات لا واقع لها سوى اعتبارها العقلائيّ!

وكيف كان، فقد تأثّر المتأخّرون بمذهب ابن سينا وإيهامه أنّه مذهب الفلاسفة فذهبوا ـ أكثرهم ـ إلى اعتباريّة المشهورات، وأنّها لا يمكن البرهنة عليها أصلاً ونسبوا ذلك إلى الفلاسفة.

نعم، ذهب الحكيمان الكبيران اللاهيجي والسبزواري إلى أنّ الحسن والقبح تكوينيّان. فقد أنكرا توهّم اعتباريّة الحسن والقبح عند الفلاسفة، ونسبا إليهم تكوينيّتهما وفسّرا تمثيل الفلاسفة للمشهورات بالحسن والقبح بأنّ القضيّة الواحدة قد تدخل في أكثر من واحد من أقسام الموادّ الثمان. فمسألة الحسن والقبح ـ من جهة تطابق العقلاء عليهما وشيوع الإذعان بهما ـ تدخل في

(١) منطق الشفاء وغيره من كتب ابن سينا المنطقيّة.

(٢) الإشارات: ٢: ٣٥٢، النمط الثالث.

(٣) الشفاء: مجلد الطبيعيّات، كتاب النفس ص٣٠.

(٤) الشفاء: ٤٣٥، الفصل الأوّل من المقالة العاشرة.

المشهورات، ومن جهة قيام البرهان عليهما تدخل في الواقعيّات البرهانيّة ومن جهة وضوحهما وبداهتهما لكلّ عقل سليم تدخل في البديهيّات.

ومن هذا القبيل قضيّة التوحيد؛ فإنّها من جهة التسالم عليها تدخل في المقبولات ومن جهة قيام البرهان عليها تدخل في القضايا الواقعيّة البرهانيّة، والنظر إلى القضيّة من جهةٍ مّا وإدخالها في صنف من الموادّ الثمان لا يعني عدم دخولها في مادّة أُخرى، وهذه اللفتة الجميلة من هذين الحكيمين الجليلين مهمّة جدّاً في تفسير الكثير من تداخل القضايا بتعدّد النظرة إليها!

هذا ويمكن أن يعزى عدول ابن سينا عن مذهب الفلاسفة قبله إلى عدّة أسباب:

الأوّل: تأثّره بمسلك الأشعريّ وتصويره لدعوى اعتباريّة الحسن والقبح، وقوّة شبهة الأشعريّ من جهة أنّ هذه المسألة لو كانت بديهيّة لما أنكرها جماعة من المتكلّمين!

وهنا لابدّ لنا من وقفة عند هذه المغالطة وملاحظة تأريخها، فهذه المغالطة ليست من ابتكارات الأشعريّ، بل أوّل من قال بها السوفسطائيّون، كما صرّح بذلك سقراط، وقام سقراط بدفعها ـ كما في بعض كتبه المترجمة المطبوعة حديثاً ـ ومنشأ وجود السفسطة وانتشارها آنذاك شدّة الأوضاع الاقتصاديّة وطغيان الأثرياء وسعيهم وراء تحصيل مآربهم وأغراضهم المادّية الدنيئة، فحاولوا تضييع القيم والأخلاق وحاربوا الدين، وأشاعوا فكرة أنّ كلّ المآسي والمشاكل ناتجة من الدين، فأسّسوا مدارس عديدة لدراسة الجدل والمغالطة ونشروا نظريّة (أنّ الخُلُق مصلحة نسبيّة بحسب الأشخاص والظروف) وأنّ ما يشاع من القيم والأخلاق هو من ابتداع رجال الدين ليتسلّطوا على الناس، كما أنّ

الدولة ليست من شؤون الدين، بل من شؤون المجتمع، والمجتمع هو صاحب الحقّ والقرار في وجود هذه الدولة أو تلك واتّخاذ هذا النظام أو ذاك! ثمّ أنكروا تكوينيّة الحسن والقبح وبداهتهما وقالوا باعتباريّتهما من خلال التفكيك بين معاني الحسن والقبح.

وقد أجاب سقراط عن شبهاتهم بأجمعها بقوّة وبرهان قاطع، بحيث أنّهم عرفوا أن مآربهم لا تتحقّق مع وقوفه ضدّهم، ولذا حاولوا إغراءه والمساومة معه ليكون معهم أو على الأقل يسكت ويدع مناهضتهم، فلم يوافق، واستمرّ في دفع شبهاتهم ومجابهتهم حتّى قُتل في ذلك السبيل، ثمّ تابع أفلاطون وأرسطو منهجه وطريقه وأكّدوا تكوينيّة الحسن والقبح. ولهذا فالمعروف في الفلسفة اليونانية أنّ من ينكر تكوينيّة الحسن والقبح يسمّى سفسطياً، لبداهة هذه المسألة! وما ذكره ابن سينا إنّما هو رأيه لا رأي الفلاسفة.

السبب الثاني: اعتماد ابن سينا على مبنى باطل في تعريف العقل العمليّ، فقد ذهب هناك إلى أنّ العقل العمليّ لا يختلف عن النظريّ إلّا في الاعتبار، وليس من شأنه إلّا الإدراك دون العمل، وإنّما يسمّى عمليّاً بلحاظ المدرَك. فإذا أدرك العقل حكماً مرتبطاً بالعمل يسمّى عمليّاً لا أنّه يفعل شيئاً!

وهذا المبنى أيضاً يختلف عن مبنى الفلاسفة قبله، فقد ذكر الفارابي للعقل العمليّ عين التعريف الذي ذكرناه، وأنّ هناك فارقاً تكوينيّاً بين العقل العمليّ والنظريّ، وأنّ للعمليّ عمل وتأثير وليس شأنه محض الإدراك. بل نقول: إذا لم يكن العقل عَمّالاً لم يكن معنىً لطاعته وعصيانه، وقد ثبت من الشرع الشريف أنّ العقل يطاع ويعصى، وأنّ الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته[١].

(١) للتفصيل راجع كتاب العقل والجهل من الكافي وغيره.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبِل، فأقبل. ثمّ قال له: أدبِر، فأدبر. ثمّ قال: وعزّتي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليّ منك ولا أكملتُك إلّا في من أُحِب، أما إنّي إيّاك آمُر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أُعاقب، وإيّاك أُثيب»(١).

السبب الثالث: إنّ ابن سينا ألغى البرهان العيانيّ، مع أنّ الفلاسفة قبله مثل أرسطو والفارابي قسّموا البرهان إلى نوعين:

١ - القياس المنطقيّ بأنواعه وأقسامه.

٢ - البرهان العيانيّ، ومحور هذا البرهان هو الفعل الجزئيّ الخارجيّ وإنّما سمّي عيانيّاً باعتبار حضور المبرهَن عليه بنفسه عند المستدِلّ، وقد ألغاه ابن سينا هو ومَن جاء بعده من المناطقة والفلاسفة! ولكن متكلّمي الإمامية ذكروه وأصرّوا عليه اعتماداً على مرتكزاتهم الصحيحة (رضي الله عنهم).

هذا وحيث أنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا لذكر هذا البرهان من قريب ولا بعيد، فمن المناسب إلقاء بعض الضوء عليه، فنقول:

يتمّ تشكيل النفس لهذا البرهان وإدراكها لنتيجته في مرحلتين:

أ - إدراك الكلّيات المبرهنة.

ب - إدراك النفس لأحوال الجزئيّات بتوسّط قوّة الفطنة، فإذا أدركت الفطنة حال الجزئيّ، قامت بتطبيق الكلّيات المناسبة على الجزئيّات، والفطنة هي قوّة التروّي والتثبّت في استصدار الأفعال الإرادية عن داعٍ موافق للحكمة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجنبة المشرفة على القوى العمليّة الدانية في النفس هي

---

(١) الكافي: ١: ١٠، الحديث ١.

قوّة الفطنة ، وهي قوّة دون قوّة العقل العمليّ ، مؤتمرة بأوامرها ، ووظيفتها تطبيق الكلّيات على الجزئيّات الحقيقيّة ، وإدراك ومعرفة نفس هذه الجزئيّات .

والدليل على وجودها : أنّ كلاًّ من قوّتي العقل النظريّ والعمليّ يتمّ لهما إدراك الكلّيات والإذعان والحكم بها وإيجاد الشوق - في النفس - إليها ، وكلّ ذلك لا يكفي في تحقّق الكمال البشريّ ، ما لم توجد أداة تشخّص الجزئيّات في مختلف حالات الإنسان وأفعاله ، وعدم تشخيصه لها يوجب التخبّط في تطبيق الكلّيات على الجزئيّات ، لأنّ القوّتين النظريّة والعمليّة ليس من شأنهما تشخيص الجزئيّات ، فضلاً عن تطبيق الكلّيات عليها .

كما أنّ القوى الدانية لدى النفس لا مجال للإعتماد عليها في سلامة التطبيق !

فيلزم وجود أداة للعقل يميّز من خلالها سلامة هذا التطبيق وصوابه عن خطأه وكذبه ، وصدقُ التطبيق وسلامته لا تتحقّق بنحو دائم إلّا لمن خلقه الله كاملاً معصوماً من الخطأ والزلل ، كما عبّر بذلك أرسطو .

هذا بالإضافة إلى لزوم صدق الكلّيات التي اعتمدها ، ولذا كان المعصوم معصوماً علمياً في إدراك الكلّيات ، وعملياً في تطبيق الجزئيّات . إذن فالتأثير على القوى الدانية بحكمة يحتاج إلى صدق الكلّيات وإلى حسن التطبيق على الجزئيّات .

ولعلّه أشير إلى ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ ﴾[1] ، حيث أنّ ظاهره حقّانيّة مرحلتين : مرحلة الكلّيات من طرف الحقّ تعالى ومرحلة التنفيذ ؛ أو فقل : مرحلة الفاعل المنزِل ، ومرحلة القابل المنزَل إليه وهو النبيّ ﷺ .

---

(١) الأسراء ١٧ : ١٠٥ .

ومن هذا القبيل ما جعل في عالم الاعتباريّات، حيث جعلت القضايا الاعتباريّة في مرحلتين: مرحلة التشريع والجعل، ومرحلة التنفيذ والإيصال.

وكيف كان، فلابدّ من قوّة عمليّة عقلانيّة تحت سيطرة العقل العمليّ، يسمّيها بعضهم (الفطنة) وآخرون (القوّة الشهوديّة) وبعضهم (قوّة إدراك البرهان العمليّ العيانيّ). نعم، اختلف ـ المثبتون لهذه القوّة ـ في محلّ هذه القوّة، فبعضهم يجعلها عين قوّة العقل العمليّ، وبعضهم يجعلها أداة لها.

وببيان آخر: إنّ الوجودات تنقسم إلى مادّية وغير مادّية، والمادّية تنقسم إلى نفس المادّة وإلى ما يوجد فيها كالصورة الجوهرية. وإلى ما يتعلّق بالمادة. وأمّا غير المادّية فهي مثل العقل المجرّد عن المادّة، وهي مباينة للمادة، ولكنّها تدرك المادّة والمادّيات، فبإمكان غير المادّي أن يدرك الجزئيّات، وإدراك شيء لشيء لا يعني صيروة المدرِك (بالكسر) مدرَكاً (بالفتح) ولا كون الأوّل متأثّراً بالثاني، ولا جريان أحكام الثاني على الأوّل، نظير إدراك الباري سبحانه للجزئيّات المادّية! فلا مانع من القول أنّ العقل يدرك الجزئيّات.

وإذا اتّضح ذلك واتّضح وجود قوّة تدرك الجزئيّات، يُعرف ضرورة وجود ميزان للعصمة عن الخطأ، أي أنّ الحكمة في الجزئيّات منوطة ببرهان يسمّى البرهان العيانيّ، وهو ميزان تعصِم مراعاتُه الفطنة من الخطأ في إدراك الجزئيّات وتطبيق الكلّيات عليها.

والحاصل: أنّه مع عدم إناطة إدراك الجزئيّات بالعقل النظريّ ولا العمليّ، يتعيّن وجود قوّةٍ عقليّة أو دونها ـ فوق القوى الدانية ـ قادرةٍ على التطبيق الصحيح بواسطة البرهان العيانيّ.

والفوارق بين البرهان النظريّ ـ الكلاسيكيّ ـ والبرهان العيانيّ، ثلاثة:

١ ـ إنّ البرهان المتعارف، مورده النظريّات والكلّيات، ولا يتعرّض للتطبيق على الجزئيّات خارجاً، بينما البرهان العيانيّ مورده الجزئيّات الخارجيّة، وإنّما يستعين بالكلّيات المبرهنة للتطبيق على الجزئيّات. وبعبارة أُخرى: إنّ شرائط البرهان النظريّ ـ في المادّة مثل أن تكون المادّة كلّية في كلّ طرف من أطراف القياس ـ لا تتأتّى في مادة البرهان العيانيّ.

٢ ـ إنّ البرهان النظريّ يحكم به العقل النظريّ ولا يتوقّف على سواه، بينما البرهان العيانيّ تطبّقه الفطنة، ولكنّه يتوقّف على العقل النظريّ والعمليّ والفطنة.

٣ ـ إنّ البرهان النظريّ يوجب تكامل القوّة النظريّة، والعيانيّ يوجب تكامل القوّة العمليّة.

وبهذا يتّضح البرهان العيانيّ، ولكن كيف كان إنكار البرهان العيانيّ منشأ لإنكار تكوينيّة الحسن والقبح وعقليّتهما؟

الجواب: إنّ ابن سينا لو اعترف بأنّ الجزئيّات يمكن تطبيقها بحكمة وبرهان للزمه الاعتراف بعقليّة الحسن والقبح وإنّهما على وفق الحكمة؛ إذ تبيّن أنّ تطبيق البرهان العيانيّ يتوقّف على مدركات وأحكام العقل النظريّ والعمليّ والفطنة، ولمّا كان من أهمّ مدركات العقل العمليّ هو الحسن والقبح، فلابدّ أنّها تكوينيّة عقليّة لكي تصلح أن تكون مرجعاً في البرهان، لأنّه لا يمكن تطبيق البرهان من قضايا مشهورة أو لا واقع لها، بل يجب إستناده إلى قضايا عقليّة تكوينيّة.

والحاصل أنّ البرهان العيانيّ ـ بما هو برهان ـ لا يستند إلّا إلى التكوينيّات والواقعيّات، وهو يستند إلى مسائل الحسن والقبح جزماً، فلابدّ أنّها تكوينيّة عقليّة لا اعتبارية، ولذلك فقد ألغى ابن سينا هذا البرهان ولم يشر إليه بتاتاً.

أدلّة القائلين باعتباريّة الحسن والقبح

استدلّ القائلون باعتباريّتهما بأدلّة عديدة، وعلينا استعراضها وتوضيحها، ثمّ نقدها.

الدليل الأوّل: إنّ الحسن والقبح بمعنى (المدح والذمّ) ليسا من الأعراض العينيّة المحسوسة للفعل، فليسا موجودَين بوجود نفس الفعل، كما أنّهما لا يُنزعان من شيء له وجود واقعيّ، فلا يكون لهما وجود انتزاعيّ أيضاً، أي إنّهما ليسا من الاعتبارات الفلسفيّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة) ولذا يتعيّن أن يكونا من الاعتبارات التخيّليّة ـ باصطلاح المناطقة ـ الجعليّة التي يضعها العقلاء.

الدليل الثاني: إنّ الوجدان حاكم بتفاوت الحسن والقبح بحسب الزمان والمكان والقوميات والطوائف والعادات، فمثلاً نجد بعض التقاليد والعادات حسنة مطلوبة عند بعض الناس، وفي نفس الوقت قبيحة عند قوم آخرين، وكذلك نوع الأكل أو الملابس أو المعتقدات أو الأخلاق، فإنّها قد تتفاوت في الحسن والقبح من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر.

وهذا التفاوت في التقييم والتحسين والتقبيح خير شاهد على أنّ مسألة الحسن والقبح تابعة لاعتبار العقلاء، والاعتبار العقلائيّ يختلف باختلاف الأنظار والمصالح والمفاسد بحسب الظروف، ومعنى ذلك أنّ الحسن والقبح لا واقعيّة لهما وراء الاعتبار العقلائيّ.

الدليل الثالث: إنّ الإنسان لو خلّي وطبعه ولم يعرف من العقلاء جعل المحاسن والقبائح، فإنّه لا يدركها بعقله محضاً! فلو فرض أنّ إنساناً ولد في أرض خالية من البشر لَمَا وَجَد عقلَه يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، ممّا يدلّ على أنّهما ليسا ضروريّين عقليّين، فإنّ عقل مثل هذا الإنسان يدرك الضروريات

كاستحالة اجتماع النقيضين، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء ونحو ذلك، فلابدّ أنّ الحسن والقبح جعليّان اعتباريّان، ولهذا تجد تجذّرهما ورسوخهما في المجتمعات ذات العادات والتقاليد أكثر من المجتمعات التي لا تؤمن بالموروث، أو لديها تقاليد قليلة.

الدليل الرابع: ـ ويمكن عدّه متمّماً لما سلف ـ إنّ العقلاء إنّما حكموا بهما لأجل مصلحة النظام الاجتماعيّ، فلو لم يكن مجتمع أو لم يكن للنظام أهمّية عند العقلاء لَما جعلوهما.

الدليل الخامس: ـ ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ـ أنّ دعوى كونهما عقليين لا يخرج عن صورتين: إمّا أن يقال إنّ وجودهما بنحو المسبّب والسبب، فوجود أحدهما مسبّب والفعل سبب، فإذا وجد الفعل الملائم حصل الحسن، وإذا وجد الفعل المنافر حصل القبح، فالفعل الأوّل علّة والحسن معلول، والثاني علّة والقبح معلول، وإمّا أن يقال إنّ وجودهما من قبيل وجود الغاية وذيها، فإذا كان وجود الغاية لازماً كان وجود ذيها لازماً أيضاً، والحسن علّة غائية للفعل تدعو إلى إيجاده.

أمّا إذا أرادوا الأوّل فهذه السببيّة تامّة وهي تكوينية لا اعتبارية ولكنّها ليست بحكم العقل، بل بحكم القوى الدانية، ولذا تجد الحيوان ينفعل وينزجر ممّن يؤذيه، ويألف ويحبّ ويعطف على من أحسن إليه، فهذا الحكم تكوينيّ ناشئ من الطبع لا بحكم العقل.

وأمّا إذا أرادوا الثاني فهو أيضاً مسلّم، ولكنّه لا يدلّ على عقليّتهما، بل إنّ الكثير من الغايات غايات اعتباريّة، ومنها الحسن والقبح، فإنّهما إنّما يرادان بلحاظ الوصول إلى مصالح المجتمع ونظامهم، ولذلك تجد العقلاء يحثّ

بعضهم بعضاً على فعل المحاسن وترك القبائح لأجل مصلحة النظام الاجتماعي وتكامله واستثمار طاقاته على الوجه الأحسن، ولكنّ ذلك لا يعني كون الحسن والقبح عقليّين، فإنّ الأحكام الاجتماعيّة الباعثة إلى ذلك النظام أحكام اعتباريّة يجعلها العقلاء لهذا الغرض، وليست أحكاماً عقليّة.

الدليل السادس: ـ وقد صرّح به المحقّق الإصفهاني وغيره ـ أنّ مسائل الحسن والقبح لو كانت بديهيّة فهي لا تخرج عن أحد الضروريّات الستّ:

١ ـ **الأوّليّات**، وهي التي يحكم بها العقل بمجرّد تصوّرها. وليس الحسن والقبح كذلك وإلّا لما وقع كلّ هذا الخلاف فيهما.

٢ ـ **الفطريّات**، وهي القضايا التي قياساتها معها، كزوجيّة الأربعة.

٣ ـ **التجريبيّات**، وهي القضايا التي يتوصّل إليها من خلال التجربة.

٤ ـ **الحسّيّات**، وهي القضايا التي تدرك بالحواسّ الخمس.

٥ ـ **الحدسيّات**، وهي القضايا التي تدرك بالحدس القطعيّ، ومن الواضح عدم كونهما من هذه الضروريات الأربعة.

٦ ـ **الوجدانيّات**، وهي القضايا التي تدرك بالوجدان، ولا مجال لجعل الحسن والقبح منها لأنّنا لا نجد في وجداننا الحكم بهما.

الدليل السابع: أنّ المدح والذم أمران إنشائيّان عند العقلاء كإنشاء القصيدة والخطبة في مقام المدح أو الهجاء، والإنشاء أمر إعتباريّ تابع لاعتبار منشئه وليس له واقع وراء ذلك الاعتبار!

الثامن: ما تفرّد به السيّد الشهيد الصدر ﷺ: أنّه بناء على أنّ قطب المحاسِن (العدل) وقطب القبائح (الظلم) فعلينا معرفة العدل والظلم.

والعدل هو إعطاء حقّ الغير أو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؛ والظلم تجاوز حقّ

الغير. وعلى هذا فمدار العدل والظلم، الحقّ، والحقّ أمر اعتباريّ، والشيء إذا تقوّم بشيء اعتباريّ كان أمراً اعتبارياً أيضاً، وبذلك يثبت أنّ العدل والظلم اعتباريّان، وبالتالي أنّ جميع مسائل الحسن والقبح اعتباريّة.

التاسع: ـ ما ذكره العلّامة الطباطبائي ﵀ وهو شبيه بسابقه ـ: أنّ الحسن والقبح من سنخ الإهانة والاحترام والتعظيم والتحقير، وهي أمور اعتباريّة لا واقعيّة تكوينيّة، فإنّها تتفاوت وتختلف باختلاف بناء العقلاء ولا واقعيّة لها سوى ذلك، وعليه فيكون الحسن والقبح اعتباريين جعليين لا واقعيين عقليين.

هذه هي أدلّة القائلين باعتباريّتهما.

ولكن جميع ما ذكروه من أدلّة قد توجّه لها قدماء الفلاسفة، وأجابوا عنها بنحو كافٍ ووافٍ.

أمّا الأوّل: ـ وهو أنّ الحسن والقبح يتقوّمان بالمادح والذامّ ولا وجود لهما في حدّ أنفسهما ـ فقد أجاب عنه أرسطو وسقراط والفارابي بنحو يبطل مغالطة السوفسطائيين ـ والأشعريّ الذي قال بمقالتهم ـ حيث فكّكوا بين الكمال والنقص من جهة، والحسن والقبح من جهة أُخرى، فأجابوهم من خلال تحقيق الحدّ الماهويّ لـ(الحسن والقبح)، فعرّفوا الحسن ـ بمعنى المدح ـ بأنّه (التوصيف بالكمال) والقبح ـ بمعنى الذم ـ: (التوصيف بالنقص).

وهذا التعريف ثابت لهما في كلّ اللغات، لأنّه تعريف للمعنى لا للفظ، فلا يختصّ بلغة دون أُخرى. وهذا التعريف وحده كافٍ ـ بالتأمّل ـ في إثبات تكوينيّة الحسن والقبح! وذلك لوضوح أنّ التوصيف بالكمال إنّما يكون لأجل الكمال واقعاً والتوصيف بالنقص لأجل النقص الواقعيّ، فلا تجد عاقلاً صادقاً يمدح شخصاً من دون اتّصافه بالكمال إلّا مع الجهل المركّب، ولا عاقلاً صادقاً

يذمّ من دون نقص واقعيّ إلّا مع الجهل المركّب. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ المدح في اللغة مرادف للحمد، وحمد واجب الوجود يستحيل أن يكون اعتباريّاً ويتعيّن أن يكون تكوينيّاً واقعيّاً أي بلحاظ الكمال الواقعيّ ولا يعقل مدحه اعتباراً وجعلاً، إذن فالمدح والذم يتقوّمان ـ ماهيةً ـ بالكمال والنقص.

وثالثاً: إنّ المدح والذمّ إذا طابقا الواقع سمّيا صادقَين، وإذا خالفاه سمّيا كاذبَين، فإذا مدح شخص بما لا يستحقّه كان المدح كاذباً كما في مدح الظلمة والسلاطين بما لا يستحقّون، بخلاف مدح الكامل أو الساعي إلى الكمال، فإنّه صادق، وليس الصدق إلّا مطابقة الخبر للواقع، ولا الكذب سوى مخالفته له ممّا يدلّ على وجود الكمال حقيقة إذا صدق المدح، ووجود النقص حقيقة إذا صدق الذمّ، وبهذا نعرف أنّ الحسن والقبح ـ حتّى بمعنى المدح والذم ـ تكوينيّان لا اعتباريّان.

وقد يعترض على ذلك بأنّ الصدق والكذب لا يختصّان بالقضايا التكوينيّة، بل يشملان القضايا الاعتباريّة الفرضيّة من جهة موافقة المعتبَر الجزئيّ للاعتبار الكلّيّ ـ عند العقلاء أو أيّ معتبِر ـ وعدم مطابقته. فإذا قلت: إنّ الإشارة الضوئيّة الخضراء علامة جواز العبور ـ في قانون المرور ـ كان صدقاً، لموافقته للاعتبار الكلّي العقلائيّ، وإلّا كان كذباً.

والجواب: إنّ الصدق والكذب في التكوينيّات مطلق غير مشروط بفرض فارض ولا وجود مدرك عاقل، فلو فرض تجرّد القضيّة التكوينيّة في نفس الأمر عن ذهن أيّ عاقل بمعنى ثبوتها وتقرّرها في نفس الأمر كمعنىً مفهوميّ وصور حصوليّة كما يقال ذلك في الأعيان الثابتة الأزليّة، فإنّها من شأنها أن تطابق الواقع

أو لا تطابقه، فتصدق أو تكذب.

وهذا بخلاف القضايا الاعتباريّة التخيّليّة، فإنّ صدقها وكذبها مشروط بلحاظ ومقايسة القضيّة بالافتراض العامّ والاعتبار العامّ عند مجموع المتطابقين على ذلك الاعتبار، وبدون ذلك اللحاظ والمقايسة لا تصلح للاتّصاف بالصدق ولا بالكذب مع أنّ اتّصاف المدح لله سبحانه بالصدق، والذمّ لأمير المؤمنين عليه السلام بالكذب لا يتوقّف على هذه المقايسة، بل هما في حدّ أنفسهما وفي نفس الأمر ثابتان متقرّران، سواء وجد من يلتفت إلى ذلك أو لم يوجد.

ورابعاً: ثبت في المباحث العقليّة أنّ الوجود الخارجيّ للمخلوقات، بنفسه مدح للخالق، لأنّها آيات من آياته وحاكية عن وجوده، وكمالها حاكٍ عن كماله، وكلّما كان المخلوق أكبر وأكمل دلّ على عظم الخالق وكماله، وهذه الدلالة توصيف تكوينيّ بالكمال، فهي مدح للخالق ونعت تكوينيّ له بالكمال.

وعلى هذا الأساس فإنّ ماهيّة المدح هي الحكاية عن الكمال الواقعيّ، فتارة تكون هذه الحكاية من خلال الوجود العينيّ للمخلوق الدالّ على كمال خالقه، وأخرى من خلال الوجود القوليّ أو الكتبيّ أو نحوهما الدالّ على الكمال. وكذلك الذمّ تارة يكون من خلال فعل القبيح فإنّه يكشف تكوينيّاً عن نقص الفاعل، وأخرى من خلال القول والكتابة والإشارة ممّا يدلّ ويكشف عن نقص في المذموم.

إذن فالرابطة بين المدح والكمال وبين الذمّ والنقص هي رابطة الحاكي والمحكيّ، ومن المعلوم أنّ العلاقة بين الحاكي والمحكيّ هي علاقة الاتّحاد في المفهوم والتغاير في المصداق، أو فقل الاتّحاد في الهويّة والاختلاف في الوجود، فلفظة (زيد) هي نفس الإنسان المسمّى بهذا الإسم بحسب المفهوم،

ولكن وجود هذه اللفظة غير وجود ذلك الإنسان!

والخلط بين التفكيك في الوجود وبين التفكيك في الهويّة هو الذي أوقع الخصم بدعوى اعتباريّة المدح والذم، إذ كيف يكون وجود المحكيّ تكوينيّاً ولا يكون وجود الحاكي تكوينيّاً أيضاً مع أنّ المعنى الذهنيّ لا يكون ارتباطه بالخارج وكشفه اعتباريّاً، بل إنّ إراءة المعنى الذهنيّ لا يمكن أن تكون إلّا إراءة تكوينيّة، كيف ومجال الاعتبار منحصر في المحكيّ دون الحكاية والحاكي[1].

نعم، لابدّ من الالتفات إلى أنّ الوجود التكوينيّ يمكن إيجاده بوجود آخر اعتباريّ زيادة على الأوّل! بل لعلّ أغلب الموجودات التكوينيّة لها وجودات اعتباريّة أيضاً؛ فهذا الكتاب له وجود تكوينيّ هو الذي بين يديك، وله وجود اعتباريّ هو الوجود اللفظي بقولك (الكتاب)، وله وجود ثالث هو الكتبيّ إذا كتبت هذه الكلمة. ولا ريب أنّ الوجود اللفظيّ والكتبيّ لهذا الموجود الخارجيّ هو وجود اعتباريّ له، لا عين وجوده الخارجيّ.

وكذاكلّ ما حولك من أشياء، لها وجود تكوينيّ ووجود اعتباريّ بأسمائها، بل حتّى وجود الله سبحانه لا ينافي الوجود الاعتباريّ الجعليّ للتعبير عنه سبحانه من خلال الألفاظ والكتابة والإشارة، لأنّ البشر يحتاجون في التفاهم إلى إحضار المعاني إمّا بوجودها التكوينيّ أو الاعتباريّ، ولكن الوجود الاعتباريّ لا يعني صيرورة التكوينيّ اعتباريّاً، بل يعني إضافة وجود آخر له.

ولهذا فنحن لا ننكر إمكان وجود الحسن والقبح الاعتباريّ ـ إذا دعت الحاجة

---

(١) لأنّ الحكاية دائماً بلحاظ أمر تكوينيّ، وهو الاتّحاد في الهويّة والمفهوم، والحاكي أيضاً له وجود تكوينيّ، سواء كان بالوجود التكوينيّ للكمال أو النقص، أم اللفظيّ، أم غير ذلك بحسب الحاكي للكمال.

إلى ذلك ـ كسائر الموجودات التكوينيّة ، فإنّها تصلح لإيجادها بوجود آخر إعتباريّ ، ولكنّ الذي ننكره هو دعوى انحصار وجودهما بالإعتبار لقيام الدليل على وجودهما التكوينيّ ، فمثلاً المدح بقصد الإنشاء في قولك: سبحان الله أو الحمد لله ، له وجود اعتباريّ بلحاظ هذا الإنشاء والاعتبار ، ولكنّه لا ينافي النزاهة الواقعيّة والكمال الإلهيّ الذي أوجب المدح الواقعيّ بإيجاد النعمة والتصرّف بالتدبير والحكمة.

وقد تبيّن أنّ وجود المخلوق الحَسَن مدح تكوينيّ لخالقه ، وآية من آيات كماله ومجده وعظمته!! فكيف يصحّ اطلاق القول بأنّ المدح والذمّ اعتباريّان لا تكوينيّان!؟ بل هما تكوينيّان ، وربّما يكون لهما وجود اعتباريّ أيضاً.

وأمّا **الدليل الثاني** ـ للقائلين بالاعتباريّة وهو أنّ الحسن والقبح لو كانا عقليّين لما وقع الاختلاف فيهما بحسب الزمان والمكان والمعتقدات والتقاليد ـ فجوابه:

أوّلاً: إنّ هذا الاختلاف لا ينافي تكوينيّة وعقليّة هذه المسألة ، فإنّ كثيراً من الخلافات تقع على القضايا الحقيقية التكوينية كما في اختلاف الأطبّاء في العديد من الأدوية ، وأنّها نافعة أو ضارّة؟ أو أنّ نفعها أكثر من ضررها أو بالعكس؟ مع أنّ الواقع واحد لا يتغيّر ولا يختلف ، وهو كون الدواء نافعاً أو ضاراً ولو بنسبةٍ مّا.

وكذلك إذا كان الاختلاف لأجل اختلاف الظروف ، فإنّ مرجعه في الحقيقة إلى اختلاف الموضوع! وبالتالي عدم الاختلاف مثل أن يقول زيد (الحائط أبيض) وأنت تقول (الباب أسود) فإنّه ليس اختلافاً حقيقة.

ومن هذا القبيل الكثير من مسائل الحسن والقبح باختلاف الظروف ، فإنّ الكذب يكون حسناً في بعض الحالات ، بينما يكون قبيحاً في حالات أخرى ، وهذا لا يعني الاعتبارية ، بل اختلاف الظرف تكوينيّ ، وبتبعه يختلف الحسن

والقبح التكوينيّان.

وثانياً: إنّ الاختلاف ممكن حتّى في البديهيّات لأنّ في النفس البشريّة صحّة وسقم في كلّ مراتبها، سواء مرتبة القوى الإدراكيّة أو مرتبة القوى العمليّة، فالشكّ وعدم الإحراز مهما قويت الأدلّة مرض في الإدراك، والتشكيك والرفض وعدم الإذعان مرض في القوى العمليّة، ولذا أجمع علماء المنطق على أنّ اللجاج والعناد إذا استمرّ في الإنسان كان مرضاً في عقله العمليّ، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بـ(الطبع) على القلوب والصمّ والبكم ـ أي العقليين ـ والاختلاف الحاصل من ذلك لا يضرّ ببداهة البديهيّ أصلاً.

وثالثاً: إنّ بعض الاختلاف ناشئ من مراعاة المصالح المادّية لا من الاختلاف الحقيقيّ في النظريّة ولا في التطبيق، كما هو الملحوظ في بعض الفلاسفة المادّيّين الذين يقصدون من وراء إشاعة الخلاف الوصول إلى مآربهم السياسيّة أو المادّيّة وليسوا مخالفين حقيقة، فهم مخالفون منكرون لنظريّتنا باللسان وقلوبهم عالمة مذعنة بصحّة ما نقول، لأنّ عقولهم أسيرة للهوى والقوى الدانية «كم من عقلٍ أسير تحت هوى أمير»[1].

ومثل هذا الاختلاف لا ينبغي أن يعدّ خلافاً لأنّ الخلاف إنّما يقع في ما بين العقلاء الذين يعملون بعقولهم ويستنيرون بها، لا في ما بين العقلاء وغيرهم **﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾**[2].

وأمّا الدليل الثالث: فلو سلّمنا به، فغاية ما يدلّ عليه هو عدم كون الحسن

---

(١) نهج البلاغة: ٥٠٦.

(٢) الفرقان ٢٥: ٤٤.

والقبح أمراً بديهيّاً لا أنّه ليس حقيقيّاً ، لأنّ النظريّ أيضاً لا يقضي به العقل ابتداءاً ككيفيّة صدور أفعال الباري عنه تعالى ، مع أنّ الحق هو حكم العقل بذلك وليس حكمه متقوّماً بحالة الإجتماع البشريّ ، بل يقضي في نفسه بأنّ الصدق حسن أو الكذب قبيح وهكذا.

وأمّا الدليل الرابع : فجوابه أنّ قضاء العقل بالحسن والقبح ليس متقوّماً بالمجتمع البشريّ ، ولذلك إنّ الملائكة مع عدم وجود القوى الحيوانيّة فيهم ومع أنّ حياتهم ليست حياة اجتماعيّة مدنيّة وإنّما ارتباطهم تكوينيّ ، فإنّها تتأثّر وتتنفرّ من مظالم العباد ، والملك وجود عقلانيّ يتأثّر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الإنسان يحكم بهما بعقله لا بسبب حالته الاجتماعيّة.

ولأجل ذلك عبّر سبحانه في كتابه المجيد عن إبليس ﴿ **مَذْءُوماً مَدْحُوراً** ﴾[1] ، مع أنّه لا يفترض وجود مجتمع بين الله تعالى وإبليس ، لكي يُذمّ إبليس من قبل ذلك المجتمع العقلائي ، أو أنّ معرفة إبليس لذلك الذمّ كان بواسطة اعتبار العقلاء ، كما لا يفترض للملائكة مجتمع عقلائيّ وإنّما هم عليهم السلام وجودات عقلانيّة ، وكلّ ما يصدر هناك فهو تكوينيّ لا غير ! ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿ **وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ** ﴾[2] ، فإنّ السكوت في مقابل النطق وهو أمر عقليّ ، ولم يعبّر بالسكون الذي هو مقابل الحركة لأنّها خاصّية الحيوان ممّا يدلّ على أنّ غضبه عليه السلام وعدمه كان عقليّاً إلـهيّاً لا حيوانيّاً.

كما أنّ ذلك الإنسان ـ المفترض ـ لو رأى معونة إنسان كبير لطفل عاجز لَحَكم عقله بحسن ذلك ، كما أنّه لو رأى ضرب ذلك الكبير للطفل بلا سبب لحكم عقله

---

(١) الأعراف ٧: ١٨.

(٢) الأعراف ٧: ١٥٤.

بقبح ذلك، ممّا يدلّ على ثبوت الحسن والقبح فطريّاً، سواء كان الإنسان في مجتمع أم لم يكن.

فما ذكره ابن سينا يصادم الوجدان! وقد قرّر الفارابي ـ في منطقيّاته ـ وجدانيّة الحسن والقبح بما لخصّناه في هذا الجواب.

وأمّا دليلهم **الخامس** ـ وهو ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ ـ فيمكن مناقشته بأنّ هناك نوع انفعال عقليّ كالغضب عقليّاً، بمعنى أن يكون المحرّك للقوّة الدانية هو العقل من قبيل غضب موسى عليه السلام، وكما قال الأمير عليه السلام في بعض الوقائع التي أحدثها معاوية في بعض أطراف البلاد الإسلاميّة فسلب ونهب وأرعب نساء المسلمين وأطفالهم.

«فلو أنّ امرءً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً»[1].

فإنّ هذا الغيظ والأسف ـ لذلك المسلم ـ ليس حيوانيّاً غريزيّاً بل عقلانيّ ممدوح. وتفسير عقلانيّته أنّ العقل إذا أدرك شيئاً حسناً أو قبيحاً ثمّ حرّك القوى الدانية كان تحريكه بأمارة عقليّة وسلطة تكوينيّة على تلك القوى، فتكون الحركة حركة عقلانيّة ويكون الغضب والرضا ناشئين من تحريك العقل وبعثه.

وبعبارة أُخرى: إنّ المعلول والمسبّب يسند إلى علّة العلل لوجود السببيّة الحقيقيّة وكون الواسطة أو الوسائط ليست إلّا ممرّاً وطريقاً إلى إيجاد المسبّب ولذا نجد القرآن الكريم قد أسند الموت تارة إلى ملك الموت، وأُخرى إلى بعض الملائكة ﴿ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا ﴾[2]، وثالثة إلى الله تعالى.

ونشوء الغضب عن العقل وكذا سائر أفعال القوى الدانية يستوجب نسبتها إلى

---

(١) الكافي: ٥: ٤.

(٢) الأنعام ٦: ٦١.

العقل ، علماً أنّه كمال لتلك القوى ، كما أنّ من كمال العقل العمليّ تلقّي مدركاته من العقل النظريّ وكذا كمال النظريّ في تلقّي العلوم من العوالم العليا وهكذا حتّى تصل النوبة إلى المشيئة الإلٰهيّة . وهذا هو تفسير ما ورد مستفيضاً : « رضا الله رضانا أهل البيت »[١].

لأنّ قواهم عليهم السلام الدانية مؤتمرة بأوامر عقولهم ، وعقولهم مؤتمرة ومستنيرة بالحقائق العلويّة ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾[٢].

« إن الله جعل قلوب الأئمّة مورداً لإرادته ، فإذا شاء شيئاً شاءوه »[٣].

فليس كلّ رضا وكلّ غضب حيوانيّاً ، بل وليس كلّ ما عدا الحيوانيّ عقلائيّاً فحسب بل هناك رضا وغضب إلٰهيّان ، أفليس الجهاد الخالص في سبيل الله ناشئاً عن غضب ورضاً إلهيّين ، كما في ضربة عليّ عليه السلام لعمرو بن عبدودّ يوم الخندق ، حيث أنّه لم يقتله لغضب نفسه عندما بصق في وجهه الشريف بل صبر هنيئة حتّى ملك نفسه ثمّ قتله لمحض الأمر الإلهيّ ، فكان فعله لأجل الغضب الإلٰهيّ ، وبذلك كانت ضربة عليّ عليه السلام يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين ، ومن هذا القبيل ما روي في فاطمة عليها السلام من طرق العامّة والخاصّة : « إنّ الله يغضب لغضبك ، ويرضى لرضاك »[٤].

---

(١) شرح الأخبار : ٣ : ١٤٦ .

(٢) الأنبياء ٢١ : ٢٦ و ٢٧ .

(٣) كما في بعض الأحاديث الشريفة . بصائر الدرجات : ٥٣٧ .

(٤) المستدرك على الصحيحين : ٣ : ١٥٣ . المعجم الكبير : ١ : ١٠٨ . كنز العمال : ١٢ : ٦٧٤ .

وفي تاريخ دمشق : ١ : ٥٩ : « يافاطمة ، إن الله ليغضب لغضبك ويرضى لرضاك » .

وفي الآحاد والمثاني ٥ : ٣٦٢ : « إن فاطمة بَضعة منّي ، يؤذيني ما آذاها ، ويغضبني ما أغضبها » .

لأنّها لا تغضب ولا ترضى إلّا عن الأمر الإلـٰهيّ.

أقول: بل يستفاد من الحديث معنى أرقى من ذلك هو: أنّ الله تعالى لا يعرضه الكيف النفسانيّ من غضب أو رضا أو فرح وسرور أو ألم وحزن وغير ذلك، بل إذا وجد العقل أنّ إحدى هذه الصفات هي التي تنبغي عرضت تلك الكيفيّة على النفوس الكاملة فكانت تجلّياً للرضا أو للغضب أو الفرح أو الحزن الإلـٰهيّ وبذلك يكون رضا فاطمة عليها السلام هو رضا الله تعالى وغضبها غضبه، كما ورد عن الحسين عليه السلام: «رضا الله رضانا أهل البيت»[1].

فليس له تعالى رضا غير رضاهم ولا له غضب سوى غضبهم عليهم السلام.

وعلى هذا، فحصر الرضا والغضب بالحيوانيّ، في غير محلّه، بل إنّ ردّ المظلوم على الظالم قد يكون إنفعالاً حيوانيّاً وقد يكون عقلانيّاً، وربّما يكون إلـٰهيّاً، ومن المسلّم في علوم المعارف الإلـٰهيّة أنّ غضب الكُمّلين ليس حيوانيّاً بل عقلانيّ أو إلـٰهيّ! فالذي ادّعاه ﷺ: أنّ السببيّة في الظلم والعدل للحسن والقبح تكوينيّة حيوانيّة في غير محلّه، وكذا دعوى أنّ مسببيّة الحسن والقبح تكوينيّة حيوانيّة، بل هي تكوينيّة عقلانيّة.

كما تبطل دعواه أنّ الغاية وهي الحسن والقبح والمغيّى أي الظلم والعدل اعتباريّان من اعتبارات العقلاء لأجل حفظ النظام وليسا تكوينيين، وذلك لأنّ الحدّ الماهويّ للمدح هو (التوصيف بالكمال) فيكون اعتباراً ـ من الاعتبارات النفس الأمريّة وهي الاعتبارات المنتزعة من التكوين ـ وليس اعتباراً تخيُّلياً ويكون الاعتبار المنتزع منه لغاية الوصول إلى ذلك الحدّ الماهويّ.

كما أنّ هناك غاية أُخرى هي تذكير النفس بالكمال أو النقص الذي في الفعل

---

(١) شرح الأخبار: ٣: ١٤٦.

فيكون نوع تكميل وتزكية للنفس من خلال تربيتها على حُبّ الكمال والتقرّب إليه، وبغض النقص والابتعاد عنه! وتلقين لها بالقضايا الحقيقيّة التكوينيّة، لأنّ خاصيّة الفاعل الإراديّ الإرادة والجزم المنبعثان عن الإذعان الإدراكيّ، وهذا التلقينُ للنفوس ومتعلّقه ليس اعتبارياًتخيّلياً، بل تكميل تكوينيّ وتربية للنفوس.

أمّا الجواب عن **الإشكال السادس**: فواضح، لأنّه حيث أخذ في ماهيّة المدح التوصيف بالكمال، فالكمال الذي هو منشأ التوصيف هو أمر عينيّ ومن أعراض الفعل، غاية الأمر الأفعال تارة تتّصف بكمال متوسّط وأُخرى ابتدائيّ وثالثة نهائيّ وهذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمريّ لا اعتباريّ، نعم، هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيّات المقوليّة، لأنّه توصيف بالكمال لا توصيف بمقولة خاصّة، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عينيّ لا تخيّليّ اعتباريّ.

وحيث ظهر أنّ المدح هو التوصيف بالكمال، والذمّ هو التوصيف بالنقص، يظهر أنّه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا السّتّة، بل هو تارة من الوجدانيّات كما في الأخلاقيّات، وأُخرى قابل للإندراج في عدّة من تلك المقولات، فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسة ونقائضها كذلك، وبعضها قد تكون وجدانيّة نفسانيّة كحسن الظنّ أو سوء الظنّ أو غير ذلك، فحيث إنّ الكمال من سنخ الوجود أي التوصيف بالكمال، فهو قابل للاندراج في عدّة من أقسام البديهيّات.

أمّا الجواب عن **الوجه السابع**: وهو أنّ الاحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحركة البدن باعتبار العقلاء يدلّ على الاحترام أو الإهانة، فالتلازم بين حركة البدن والاحترام نوع من الاعتبار، ولكن هذا الإنشاء يسمّى صادقاً إذا كان داعي المدح

هو الكمال التكويني ، وإلّا يسمّى كذباً ودَجلاً ، حيث إنّ الاحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار ، فإذا لم يكن الطرف كاملاً لا يكون الاحترام توصيفاً حقيقيّاً صادقاً ، فالداعي الموجب له إن كان صادقاً حقيقيّاً يحكي عن الواقع فيكون صادقاً وإلّا كان كاذباً ، وغاية من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحثّ على الكمال ، لأنّ تقديسه للصفات الحقيقيّة العليا في العالم ، لا لبدن العالم .

في تلك الموارد ليس الحسن بلحاظ الإنشاء في التعظيم ، بل بلحاظ الداعي في التعظيم ، والفعل دلالة إنشائيّة على ذلك بلحاظ الداعي ، فهو نوع كمال تكوينيّ . مثلاً إذا خشع قلب المصلّي في صلاته خشعت جوارحه ، فخضوع القلب الذي هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح ، فهذا تقديس للكمال وحثّ نحو الكمال ؛ نعم القدسيّة للأباطيل سجن وأغلال يجب أن تكسر . أمّا دعوى أن كلّ قدسيّ فيجب أن يصطدم معه لأنّ التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل ، فدعوى زائفة ، لأنّ القدسيّة أي الخضوع والإنقياد صفة مهمّة كماليّة وبرهنت كماليّتها في كلّ الفلسفات عدا السفسطة . نعم ، القدسيّة رهينة الحقيقة يعني الإنقياد ، والتسليم إنّما هو للحقيقة لا لشيء آخر .

ثمّ إنّ الإنشاء وإن كان مجرّد اعتبار يوجده المنشئ ، إلّا أنّه لا يكون إلّا عن داعٍ تكوينيّ ، ولذا قسّموا الإنشاء بحسب الداعي والغرض إلى ثمانية أقسام ، والداعي في موارد إنشاء المدح أو الذمّ هو إظهار كمال الممدوح ونقص المذموم ، وأمّا إذا لم يكن لهذا الداعي ، كما إذا كان لأجل مجرّد التصوّر والتخيّل ـ كما يلاحظ في الشعراء ـ فلا يصدق عليه عنوان المدح والذمّ ، فإذا كان بذلك الداعي وتطابق ما أنشأه مع الواقع أي الكمال والنقص الواقعي المتصف به ذلك الموصوف ، فإنّه يقال عن المادح أو الذامّ أنّه صادق ، وإلّا كان كاذباً ، ولذا كان الكثير من المدح والهجاء معدوداً في قسم الكذب والزور !

نعم، قد يبالغ المادح أو الذامّ في مدحه أو هجائه، وهذه المبالغة تكون على قسمين:

١ ـ أن يريد من هذه التفاصيل التي يذكرها إنشاء إرادة جدّية إنشائيّة بداعي إظهار الواقع، فحينئذ تكون الزيادة التي قصدها من قسم الكذب.

٢ ـ أن لا تكون الزيادة مرادة بالإرادة الجدّيّة، بل بالإرادة الاستعماليّة فقط ويريد بذلك الكناية عن مراد جدّيّ إجماليّ، فهو بهذه التفاصيل التي يذكرها لا يريد إظهار الواقع بها بتفاصيلها، وإنّما يريد أنّ هذه التفاصيل تحاكي في درجتها درجة الواقع، فالمعنى الجدّيّ المكنّى عنه هو الدرجة الإجماليّة لا تفاصيل ما ذكره، والمنشأ حقيقة هو هذا المعنى الكنائيّ المطابق للواقع، فلا يكون كاذباً.

فتحصّل أنّ الإنشاء الذي يصدق عليه عنوان المدح أو الذمّ لا يكون إلّا بالداعي المزبور، بل أنّ الإنشاء مع كونه وجوداً فرضيّاً اعتباريّاً فإنّه نحو إخبار وحكاية عن الواقع.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجود قسم المدح والذم في الإنشائيّات هو حاجة إلى إفتراض اعتباريّ مع كون المفترض إعتباراً ذا وجود تكوينيّ خارجيّ لوجوده وذهنيّ لمعناه، وإنّما دعت الحاجة إلى افتراضه اعتباراً كما في الكثير من الموجودات التكوينيّة التي تحتاج أحياناً إلى وجود آخر اعتباريّ.

والجواب عن الدليل **الثامن**: إنّ العدالة ليس أمراً اعتباريّاً بل هي أمر حقيقيّ لأنّ حدّها هو وصول كلّ موجود إلى كماله المنشود من دون إعاقة غيره له. فالعدالة الاجتماعيّة ـ مثلاً ـ هي وصول جميع أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون إعاقة شريحة لأخرى، وحيئنذ فإعاقة جماعة أو فرد لكمال الغير ظلم.

والعدالة الاقتصاديّة هي قدرة أفراد المجتمع على الإنتفاع والوصول إلى المنابع الطبيعيّة على نحو التساوي ـ والمراد به تكافؤ الفرص ـ.

والعدالة الفرديّة هي اتّزان قوى الفرد وأخذ كلّ قوّة موقعها المناسب لشأنها في الفعل، وكذا سائر أقسام العدالة، فإنّها أجمع ترجع إلى التعريف الأوّل. والتشريع والتقنين وإن كان مبيّناً للعدالة ولكن لا بمعنى أنّه يوجدها بل هو كاشف عن الكمال والنقص التكوينيّين وعن الكمال المناسب لكلّ موجود وعن النقص كذلك، فهو يكشف عن تكافؤ الفرص في واقع التكوين وعن موارد ممانعة موجود لآخر عن إدراك كماله المنشود، ومن ثمّ يعرّف الحقّ الاعتباريّ بأنّه: ما يكون كاشفاً عن الكمال الطبيعيّ الممكن التحصيل للموجود، وتبيّن بذلك أنّ أساس العدل والظلم هو الكمال والنقص، وهما تكوينيّان لا اعتباريّان.

وأمّا الجواب عن الدليل **التاسع**: فقد أشير إليه من خلال الإجابات السابقة وللتفصيل راجع كتاب (العقل العمليّ) و (نظريّة الاعتبار).

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين



القسم الثاني

الأُصول القانونيّة في التراث الديني

تقريراً لما أفاده أُستاذنا المحقّق

آية الله الشيخ محمّد السند

مصطفى الاسكندري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين،
والصلاة والسلام على سيّد المرسلين،
وخاتم النبيّين ﷺ وآله الطيّبين الطاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

نظام المعارف والأحكام

وضابطة العرض على الكتاب والسنّة

إنّه قد تكاثرت الجهود والبحوث في الآونة الأخيرة على طرق الأحاديث وأسانيدها، والبحث في شرائط حجيّة الصدور صغرويّاً وكبرويّاً، وأُهمل البحث في المضمون ودراية فقه مضمون الحديث، مع أنّ دراية مضامين الحديث بحسب محكمات الكتاب والسنّة وموافقته لهما ومخالفته، أعظم خطورةً وأسبق رتبةً في بحث الحجيّة عن البحث الصدوري، وحجّيته وشرائطه.

وبعبارة أُخرى: أنّه كثُر التركيز على الدليل، سواء في جهة الدلالة التصوّرية كما في مباحث الألفاظ، أو التصديقيّة كما في مباحث الحجج، وأُهمل البحث عن ذات المدلول ومتن الحكم وواقع المضمون في نفسه، وهذه الظاهرة متفشّية في الآونة الأخيرة في جملة من العلوم النقليّة، كالفقه والتفسير والكلام، مع أنّ اللازم وواقع الحال هو التركيز الجهد أوّلاً على المضمون، ثمّ تصل النوبة إلى البحث عن الصدور وحجّيته وشرائطه.

وهذه الظاهرة السقيمة هي في الأصل منبثقة من مسلك الحشويّة في الحديث، حيث أنّه كان المهمّ لديهم البحث في طرق الحديث واعتبار الكُتُب وضبط الرواة، ولم يكونوا يُولُون أهمّية للمضمون، ومن ثمّ شدّد النكير عليهم ذوو المنهج الفقهيّ والمنهج التحليليّ الكلاميّ، وكان اسم الحشويّة رمزاً

لهذا المنهج.

والغريب أنّ المنهج الصحيح من تركيز الأهمّية والعناية بالمضمون، ثمّ البحث عن الصدور، يُرمى في هذا العصر بالحشويّة، واستُعير له هـذا الإسـم، وهـذه الظاهرة والتسمية المغلوطة هي في الحقيقة إماتة للبصيرة العلميّة ولمنهج الدراسة في فقه الدين لا بمعنى تحكيم الأراء العقليّة للعقول المـحدودة البشـريّة عـلى التراث المنقول وتحكيم الذوق السليقي والقرائح النفسيّة على المتون الديـنيّة، فإنّ دين الله لا يُصاب بالعقول، بل المراد تحكيم المحكم من الكـتاب والسـنّة والعقل على المتشابه بنحو منضبط في أُصول وقواعد.

كما أنّه ليس المراد من هذا المنهج إلغاء البحث في الصدور وشرائطه بـتاتاً، بل المراد هو التنبيه على أنّ رتبة البحث في الصدور متأخّرة عن البحث في دراية المضمون وحجّيته في نفسه بالمعنى الأعمّ، وكذا التنبيه على أنّ حجّية الصدور ليست هي تمام أجزاء الحجّية، بل هي جزء من مجموع أجزاء، كالحال في لزوم والافتقار إلى حجّية الدلالة وحجّية جهة الصدور لاستكمال الحجّية.

والتنبيه على أنّ حجّية الصدور ـ كجزء من مجموع الحجّية ـ ليس هو الركن الركين في مجموع الحجّية، بل هو الأقلّ في الأهميّة وإن لم ينتفِ دوره ولم ينتفِ لزومه وضرورته، حتّى أنّه قد عبّر البعض من المتقدّمين في بيان دور الصدور في مجموع الحجّية بأنّه بمثابة إحدى القرائن لتركيب الحجّية أو واحدة من القرائن التي يتألّف منها الكاشف.

وممّا ينبّه على أنّ الإقتصار في التركيز على الصدور هو من مسلك الحشويّة المفتقد للموازين العلميّة، هو تشدّد المذهب السلفيّ والوهـابيّ عـلى البـحث السنديّ ـ فقط ـ ومتاركتهم للبحث المضمونيّ؛ لكون منهجهم في الأصـل هـو

مسلك أهل الحديث في الاتّجاه الحشويّ ومن ثمّ لا يُقيمون لبحث المضمون وزناً ولا يتعمّقون في دراسة متن الحديث وعرضه التحليليّ على الكتاب والسنّة بل هم يُشعلون نائرتهم على السند والطريق كوسيلة لجحود المضمون الذي لا تستهويه نفوسهم ولا تنقاد له عقائدهم وآراؤهم، ومن ثمّ يكيّفون الجرح والتعديل وتصحيح الحديث حسب ما يتبنّوه من آراء.

ولرفع الغطاء عن وجه البحث لابدّ من التمعُّن والتدبُّر في عدّة نقاط نقدّمها لكم بعونه تعالى.



تقدّم البحث المضمونيّ على البحث الصدوريّ

إنّ البحث عن ضوابط صحّة المضمون والمناهج المتّبعة فيه، والقواعد والآليّات للفحص عن صحّته وعدمه بتوسّط العرض على محكمات الكتاب وسُنّة المعصومين القطعيّة، لهي أهمّ من البحث في حجّية خبر الواحد، أي حجّية صدوره؛ لأنّ غاية ما أثاره الأصوليّون في ذلك المبحث هو بحث الصدور وشرائطه ودلالة الأدلّة عليه، وهو بحث إثباتيّ أكثر منه ثبوتيّاً، أي من شؤون الإستنباط الذي هو استكشاف عالم الدلالة التصوّرية والتصديقية، بينما البحث في صحّة المضمون هو من البحث في أُصول وأُسس القانون ـ إن كانت المسألة من الفروع ـ أو من البحث في أُسس وأُصول المعرفة ـ إن كان البحث في المسائل الاعتقاديّة ـ.

فالبحث في صحّة المضمون يرجع إلى البحث في متن الثبوت ومنظومة ذات القانون أو منظومة ذات المعارف.

ومن ثمّ كان البحث في ضوابط صحّة المضمون من المسائل المرتبطة بأُصول القانون.



دور معرفة صحّة المضمون في الاستنباط

إنّ البحث في صحّة المضمون على ضوء النقطة السابقة يتوقّف على عارضة فقهيّة وإحاطة بالأبواب، وإلمام بالمنظومة الفقهيّة وترابطها، وتوالد الأبواب والأحكام بعضها من بعض.

هذا في ما كان المتن في الفروع وكذلك الحال في ما كان المتن في الاعتقاديّات، فتتحقّق القدرة على معرفة صحّة المضمون وضوابطه على قوّة الملكة والدراية بمسائل علم الفقه الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف البحث في حجّية الصدور؛ فإنّه يتوقّف على الإلمام بعلم الرجال، ودراية طرق الحديث والطبقات، فهو جانب تراجميّ تاريخيّ، ومن ثمّ لم يعدّه جملة من الأُصوليين من شرائط الفقاهة والاجتهاد وإن كان الصحيح اعتباره، إلّا أنّه لم يعدّ الإلمام به رُكنيّ محوريّ في ملكة الفقاهة والاجتهاد وهذا ممّا يعكس الفارق البنيوي بين البحث في صحّة المضمون عن البحث في صحّة الصدور.



٣ التحليل المضمونيّ وجذوره

إنّ البرهان الصناعيّ على رُكنية صحّة المضمون في الحجّية وفـرعيّة حـجّية الصدور في منظومة الحجّية يُمكن أن يقرّر بالنحو التالي:

إنّ البحث في صحّة المضمون إذا قرّر فيه عدم الصحّة في مورد معيّن، فيلزم منه انعدام ثمرة الرواية من رأس ولَغويّة البحث في الصدور تماماً وهذا بخلاف العكس، فإنّه مع صحّة المضمون لوانتفت حجّية الصدور فإنّه لا تنعدم ولا ترتفع الثمرة العلميّة والشرعيّة في الرواية.

وذلك لأنّه مع إنتفاء حجّية الصدور لا ينتفي احتمال الصدور، ويظلّ احتمال الصدور قائماً؛ فإذا اعتضد بالدرجة الأقوى من صحّة المضمون والتي هي بمعنى الموافقة القريبة من المحكمات والعمومات، فـإنّ هـذا يُـقوّي درجـة احـتمال الصدور ويستلزم معالجة مضمونه بالإضافة إلى العمومات بأن يُبذل الجهد فـي تحليل مضمونه ومضمون العموم والفحص عن القدرة في استخراج مضمونه من مضمون العموم.

وبالتالي يكون المعتمد على العموم الفوقانيّ ويكون الخبرُ المحتملُ الصدور الصحيحُ المضمون، بمثابة القرينة المنضمّة إلى دلالة العموم، الكاشفة عن دلالة العموم عليه. وأين هذا من العكس؟ فإنّه مع مخالفة المضمون للكتاب والسنّة لا يبقى مجال لاحتمال الصدور.

٤ تحليل المضمون بحث في المتشابه

إنّ البحث في حجّية الصدور ـ بعد احتماله ـ هو بحث في المتشابه صدوراً فيرجع في رفع متشابهه إلى ما هو محكم صدوراً، فإنّ البحث الصدوريّ هو بحث في درجات الإحتمال، بينما البحث في صحّة المضمون هو بحث في المتشابه معنىً فيرجع إلى المحكم معنىً.

وعلى كلا التقديرين وكلا القسمين في المتشابه، فاللازم في المتشابه، إرجاعه إلى المحكم لا معالجته بنحو مبتور عن المحكم، فلا يعالج مستقلاً عن المحكم ولا يُحكم به ولا عليه بعيداً عن المحكم. فطرح الرواية الضعيفة صدوراً من دون معالجة مضمونها بتوسّط دلالات المحكمات، خروج عن القاعدة في المتشابه.

ولك أن تُسمّي هذا، أنّ المنهج المنطقيّ والفطريّ في مسائل العلوم هو البحث عن المسألة في ضمن مجموع نظام ذلك العلم ومسائله ومجموع قضاياه وأمّا المعالجة التجزيئيّة المنقطعة عن المجموعة، فهي منهج أبتر لا يعقّب الوصول إلى الحقيقة، وهذا الميزان المنطقيّ من المنهج يُحتّم معالجة الرواية في صحّة مضمونها أوّلاً كي يكون تقييماً ووزناً لحجّية الرواية في ضمن مجموع نظام الدّين.

هذا فضلاً عن لزوم النظر المجموعيّ في مجموع طرق الصدور وعدم معالجة السنّة وطريق الرواية بنحو منعزل عن بقيّة الطرق.

٥ قاعدة حرمة ردّ الأحاديث

إنّه قد ورد جملة من الأحاديث، قد استفاد منها كلّ من الأُصوليين والأخباريّين حُرمة ردّ الحديث الذي لم تتوفّر فيه شرائط حجّية الصدور؛ والروايات الدالّة على ذلك جملة متظافرة من الروايات وينبغي:

أوّلاً: تحليل هذا الحكم الذي اتّفقوا عليه، صناعياً.

ثمّ ذكر نُبذ من الروايات الدالّة على ذلك.

وأمّا تحليل قاعدة حرمة الردّ للأحاديث المحتملة الصدور، فهذا الحكم له قيود وموضوع ومحمول ومتعلّق.

فأمّا موضوعه، فهو الحديث والخبر الوارد المحتمل للصدور.

وأمّا قيوده، فهو صحّة مضمون ذلك الحديث، أي عدم مخالفته للكتاب والسنّة القطعيّة أو موافقته القريبة للعمومات فيهما.

ومن ذلك يتبيّن أهمّية صحّة المضمون، وإنّه يترتّب على صحّة المضمون بمفردها حكم شرعيّ إلزاميّ وهو حرمة الردّ. وهذا الحكم درجة من الحجّية، إذ معنى المحمول في هذه القاعدة ـ وهي حرمة الردّ ـ هو عدم الحكم على مضمونه بالبطلان، بل التوقّف والتريُّث والتدبُّر والفحص لاستكشاف مطابقة مضمونه مع المحكمات والفحص في الشُبهات الحكميّة؛ ملزم.

ومن ذلك يتجلّى أنّ احتمال الصدور المنضمّ إلى صحّة المضمون أو الذي

هو وصف لصحّة المضمون يكون منجّزاً ملزِماً للفحص وللمراعاة، وهذا معنى أنّ لصحّة المضمون واحتمال الصدور درجة من الحجّية وإن لم تكن بمقدار حجّية الصدور عند توفّر شرائط صحّة الطريق والصدور.

ويتبيّن ذلك بوضوح بالإلتفات إلى ما مرّ من أنّ المضمون الصحيح المحتمل صدوره في معرض تشكيل قرينة على مفاد المستخلص من العمومات.

وأمّا متعلّق هذه القاعدة، فهو الردّ، والردُّ يقع على معنيين وبنحوين:

أحدهما بمعنى الحكم، من البطلان والإنكار لمضمون الرواية.

والثاني بمعنى الإعراض وعدم الاكتراث بالمضمون.

وعلى هذا المعنى الثاني فحرمة الردُّ تقتضي لزوم الإعتناء والإهتمام في الفحص عن صحّة مضمون الرواية.

وعلى ضوء ذلك يكون للخبر المحتمل صدوره معنىً من الحجّية يُغاير الحجّية المصطلحة وينطبق على معنى حرمة الردّ.

وأمّا الروايات الدالّة على ذلك، فنشير إلى بعض منها:

١ ـ صحيحة أبي عبيدة الحذّاء، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: والله إنَّ أحبَّ أصحابي إليَّ أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنَّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم لَلّذي إذا سمع الحديث يُنسَب إلينا ويُروى عنّا، فلم يقبلهُ، اشمأزَّ منه وجحده وكفّر مَن دان به وهو لا يَدري لعلَّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أُسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا»[1].

رواه الكليني بطريق صحيح في «الكافي»، ورواه ابن إدريس في

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٨٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

«المستطرفات» عن كتاب مشيخة الحسن بن محبوب[١].

ومن البيّن أنّ موردها في الرواية التي لم تتوفّر على شرائط حجّية الصدور وإلّا لما كان الراوي لا يدري أنّها صدرت منهم.

٢ ـ ما رواه الشيخ في «العدّة» عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها في ما ورد عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام فاعملوا به»[٢].

٣ ـ وفي رواية «تفسير العيّاشي» عن سدير، قال: «قال أبو جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام: لا تُصدِّق علينا إلّا ما وافق كتاب الله وسنّته»[٣].

٤ ـ وفي عهد أمير المؤمنين عليه السلام وكتابه إلى مالك الأشتر، الذي رواه كلّ من الشيخ والنجاشيّ بطريق معتبر، قال عليه السلام: واردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوب، ويشتبه عليك من الأُمور، فقد قال الله سبحانه لقوم أحبَّ إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[٤]، فالرادُّ إلى الله الآخذ بمحكم كتابه، والرادّ إلى الرسول الآخذ بالسنّة الجامعة غير المتفرّقة»[٥].

وقوله عليه السلام يُشير إلى قاعدة علميّة عامّة في المعارف الاعتقاديّة وفي استنباط الحكم الشرعيّ من أنّ اللازم فيها تحكيم محكمات الكتاب والسنّة وإنّ أمره تعالى بالردِّ إلى الله والرسول هو إشارة إلى هذا المنهج المنطقيّ من أنّ كلّ شيء

---

(١) الكافي: ٢: ٢٢٣، الحديث ٧. مستطرفات السرائر: ٥٩١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

(٤) النساء ٤: ٥٩.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

يكون أقلّ إحكاماً في الحجّية والدلالة بالإضافة والقياس إلى ما هو أشد إحكاماً وإتقاناً، فاللازم إرجاع الأدنى إلى الأعلى؛ كما أنّ اللازم تحكيم المحكم على الأقلّ إحكاماً، إذ الأقلّ إحكاماً يُعدّ مشتبهاً بالقياس إلى ما هو أتقن منه.

فالشيء الذي هو حجّة في نفسه وحجّيته ذات رتبة معيّنة لا يعني ذلك إطلاق سعة حجّيته، بل اللازم الأخذُ في حجّيته شرطيّة موافقته ومطابقته لما هو أمتن حجّيةً منه، فلا يقتضي اعتبار الحجّية له إرسالُ حجّيته عن قيديّة تحكيم الحجج العُليا عليه؛ فنظام تسلسل الحجج بذاته يقتضي تحكيم الأعلى على الأدنى وما هو كالأصل على ما هو كالفرع.

ومن ثمّ كثُر عند المتقدِّمين في كتبهم الكلاميّة والفقهيّة كعبائر الشيخ الطوسي في «الخلاف» و«المبسوط» والسيّد المرتضى في «الانتصار» وبقيّة رسائله، وأُستاذهم الشيخ المفيد وكذا الحلبيّين وابن حمزة وابن إدريس وغيرهم، التعبير بأنّ هذا الخبر أشبه بأُصول المذهب وقواعده، أو أنّ ذاك الخبر مخالف لأُصول المذهب وقواعده أو لضروريّ المذهب أو لما تسالموا عليه أو نحو ذلك، مع أنّ الموافقة والمخالفة نظريّة مستنبطة وليست ضروريّة.

وقد كثر هذا التعبير أيضاً في كلمات المتأخِّرين في كُتبهم الكلاميّة والفقهيّة أيضاً كالمحقّق الحلّي والعلّامة والشهيدين والكركيّ والمقدّس الأردبيليّ وصاحب المدارك، والملحوظ في جملة من الطبقتين أنّ جماعة منهم لا يعملون بالخبر إلّا إذ أولد علماً، ومع ذلك اشترطوا في الخبر أن يكون موافقاً لأُصول وقواعد المذهب، أي موافقاً لمحكمات الكتاب والسنّة النبويّة القطعيّة ولمحكمات سنّة المعصومين عليهم السلام أيضاً.

٥ ـ وفي صحيح جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الوقوف عند

الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. إنَّ على كلّ حقّ حقيقةً، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[1].

٦ ـ وفي رواية «السرائر» عن كتاب مسائل الرجال، عن عليّ بن محمّد عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»[2].

٧ ـ وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «اُنظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه من القرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٨٥. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

٦ مبنى الحجّية في خبر الواحد

إنّه قد اختلفت في مبنى الحجّية في خبر الواحد وأبرزُ القولين في المسألة هو:

١ ـ حجّية خبر الموثوق بصدوره والمطمئنّ به.

٢ ـ وحجّية خبر الثقة.

والمشهور أو الأشهر عند الفقهاء والرجاليين والمتكلّمين هو القول الأوّل، بل قد شدّد جملة من المتقدّمين كالمفيد والمرتضى والطوسيّ النكير على حجّية خبر الواحد لمجرّد كونه ثقة، واشترطوا في العمل بالخبر كونه مفيداً للعلم والإطمئنان، وكذا ابن إدريس والحلبيّين وجملة المتقدّمين، بل وجملة من المتأخّرين.

ومرادهم ـ كما استظهر ـ ليس هو خصوص العلم بمعنى اليقين، بل مرادهم هو الظنّ المتاخم للعلم الذي يورِّث الإطمئنان وإنّ كثيراً من الأدلّة التي أُقيمت على حجّية الخبر هي بلحاظ الوثوق والإطمئنان بالصدور، بل إنّ توصيف خبر الواحد بخبر الثقة يُراد من هذا الوصف، الراوي الذي يحصل من كلامه الوثوق والإطمئنان.

ومن الواضح أنّ صرف عدالة الراوي وحُسن سلوكه وصدق لسانه لا يوجب الوثوق بالصدور، إذ حيثيّة الإشتباه والضبط والقدرة العلميّة في التلقّي والاستيعاب وقوّة الحافظة وقوّة البيان، كلّ هذه الأُمور هي عوامل مؤثّرة

للوثوق بالصدور.

فمن ثمّ كان صفات الراوي هي أحد أسباب الوثوق لا تمامها، وإنّ أسباب الوثوق قد تنتظم في قوالب معيّنة فَتُضْبَط وتوصف بالحجّية، مع أنّ المراد ليس إنّها تمام موضوع الحجّية، بل جزؤه وبعض أسباب الوثوق.

وهذا بخلاف جملة من أسباب الوثوق الأُخرى التي قد لا تَنضبط في جامع معيّن لتوصف بالحجّية لقالبها بالخصوص، لكنّها تأتلف وتتراكم كيفاً وكمّاً بقانون حساب الإحتمالات فينتج ضريبها الوثوق والاطمئنان، وقانون تراكم الإحتمالات قاعدة رياضيّة مسلّمة وإن لم تنضبط مؤدّاها في أُمور معيّنة مُقَوْلَبة مُؤطّرة.

وعلى ضوء ذلك يتّضح أنّ صفات الراوي هي أحد أسباب الوثوق، وبعضها لا تمامها، وإنّ صحّة المضمون فضلاً عن قوّته هو من الأسباب القويّة جدّاً لتكوّن الإطمئنان بالصدور، كما أنّ ضعف المضمون ومنافاته لمحكمات الكتاب والسنّة هو من العوامل المهمّة لضعف الوثوق بالصدور.

وإذا اتّضح أنّ المنشأ الأصليّ والبُنية الأساسيّة لحجّية الخبر هي في الوثوق بالصدور يتبيّن أنّ الوثوق بالصدور في الخبر في جملة من المسائل والأبواب الخطيرة، يتوقّف على موجبات أقوى كمّاً وكيفاً في تكوين الوثوق من مجرّد صفات الراوي، وإنّ ما يُعرف من إطلاق حجّية خبر الواحد إنّما يُعَوّل عليه في دائرة محدودة من تفاصيل المسائل، وأمّا إذا ازدادت المسألة المبحوثة وحكمها خطورةً، فإنّ ذلك يستلزم موجبات وقرائن الوثوق أكثر متناسبةً من أهمّية المسألة والحكم.

وتوضيح ذلك:

إنّ الحجّية لابدّ أن تتناسب طرداً مع أهمّية المورد والمُدّعى، المراد إثباته بتلك الحجّة، وذلك لأنّ الحكمة قاضية، والبرهان قائم بأنّ إثبات كلّ شيء لابدّ أن يتناسب مع حجم ثبوته ودائرة أهمّيته؛ إذ لو جُعل الأهمّ ثبوتاً أضعف إحرازاً وجُعل الأقلّ أهمّية أقوى إحرازاً، لكان ذلك خلاف الحكمة، وضرورة الإحراز نابعة من درجة أهمّية الشيء الذي يُراد إحرازه، إذ الإحراز طريق للوصول والتحفّظ على واقع الشيء، فيشتدّ التحفّظ طرداً لشدّة أهمّية مايُراد حفظه.

ومن ثمّ يُرى أنّ أدلّة التوحيد أكثر كمّاً وبياناً وجلاءً من أدلّة النبوّة والإمامة والمعتنقين التوحيد والمدركين لأدلّته أكثر دائرة من المعتنقين للإيمان بالسفراء الإلٰهيّين، أي أتباعهم في الدائرة البشريّة.

وبمقتضى ذلك، فإنّ حجّية الصدور لخبر الواحد بلحاظ صفات الراوي لا تنهض بمجرّدها لإيجاد وتكوين الوثوق بالصدور والإطمئنان في ما كان في المسائل ذات الأهمّية والخطورة الشديدة أي فلا يُستغنى عن البحث في صحّة وقوّة المضمون وارتباطه بالمحكمات من الكتاب والسنّة.



الفرق بين حجّية الصدور وحجّية المضمون

إنّ الفرق بين حجّية الصدور وحجّية المضمون هو بعينه الفرق بين سنخي حيثيّتَيْ بابَيْ علم الأصول، أي باب الدلالة الأعمّ من التصوّر والتصديق من مباحث الألفاظ والحجج، وباب علم أصول القانون، فإنّ صحّة المضمون لاسيّما بمعنى الموافقة - لا مجرّد عدم المخالفة - ولو بنحو الوفاق البعيد مع أصول التشريع وأُسس الأحكام مؤشّر على انحدار المضمون من تلك الأُصول التقنينيّة وبيانٌ على الارتباط العضويّ بين المضمون وتلك الأُصول، فهو من البحث في متن الأحكام الشرعيّة ومنظومتها وترابطها وكيفيّة تفرّعها، فهو من الدراية والتفقّه للأحكام بخلاف البحث في الصدور وشرائط حجّيته، فهو أقرب ببحث علم الرجال والحديث ومن ثمّ عدُّوه من مقدّمات علم الفقه والإستنباط.

فالتركيز على هذا الجانب الثاني ونُضُوب وتضاؤل البحث في الجانب الأوّل ظاهرة خطيرة في الفقه وعلوم المعارف الدينيّة، لأنّه مؤشّر يُؤْذِن بسطحيّة البحث والإعتماد على سطح الدلالة وهو من انقلاب علم الفقه وعلوم المعارف الدينيّة إلى علم الرجال والدراية. فالتركيز على الجانب الثاني وتقليل الجهد في الجانب الأوّل هو من التشاغل بالمقدّمات وإغفال ذي المقدّمة والغاية الأصليّة.

٨ تفسير «الحجّية»

إنّ الحجّية الشرعيّة التي تبحث في علم الأصول والكلام وبقيّة علوم المعارف الدينيّة تختلف عن الحجّية في نظام المعرفة البشريّة، حيث إنّها في المعرفة البشريّة تأخذ طابع معنى فعل العقل النظريّ أي دليل الكاشف والإراءة العلميّة المحضة.

بينما في المعرفة الدينيّة الحجّة الشرعيّة معنى يندمج فيه كلّ من معنى الحجّية في العقل النظريّ والحجّية في العقل العمليّ، وبالأحرى المهمّ فيه هي الحجّية في العقل العمليّ وهي تبتني وترتبط بالحجّية في العقل النظريّ.

وخاصيّة الحجّية في العقل العمليّ ليست فقط الكشف والاستنتاج، بل التسليم والإذعان والتصديق والإنقياد. فمن ثمّ الحجّية في المعرفة الدينيّة وهي الحجّية الشرعيّة فيها جنبة الإلتزام والإنقياد والتسليم والطاعة، وهذا الذي يخالف بينها وبين الحكمة النظريّة والبرهان الذي يعتمد على العقل النظريّ، بخلاف البرهان الذي في الحكمة العمليّة، فإنّه يطابق معنى الحجّية الشرعيّة.

وهو الذي كان معتمداً عند الحكماء وقبل ابن سينا، حيث خالفهم وسلك مسلك الأشعريّة في التفرقة بين البابين وعدم الإعتماد على البرهان الآتي من العقل العمليّ، وإلى ذلك الإشارة في قول الصادق عليه السلام في حديث:

قلت له: ما العقل؟

قال: ما عُبد به الرحمن واكتُسبَ به الجنان[١].

وعلى ضوء ذلك لم يكن الإيمان بتوحيد الذات والصفات والأفعال صِرف إدراك، بل تسليم وإذعان وتصديق، كما في قول الصادق عليه السلام: «الإيمان عمل كلّه»[٢].

حيث إنّ الإذعان والتصديق من العقل العمليّ فعلٌ له، وهي عبادة من العقل أيضاً، فإنّ تفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى: ﴿**وما خلقتُ الجنَّ والإنس إلّا ليَعبُدُون**﴾[٣] كما جاء في النصوص[٤] واعتمده أكثر المفسّرين، يُشير إلى ذلك من أنّ المعرفة من العقل والروح والقلب، ليست مجرّد إدراك صرف، فإنّ تلك ليست معرفة إيمانيّة، بل في ما تضمّنت تلك المعرفة والإدراك واستتبعها إيمان وتسليم وانقياد وهو مايُعبّر عنه في المنطق بالحكم في القضيّة، وأسس

---

(١) الكافي: ١: ١١، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ١: ٣٥، الحديث ١.

(٣) الذاريات ٥١: ٥٦.

(٤) ما جاء في النصوص ليس في ذيل هذه الآية وكتفسير لها، بل الذي عثرنا عليه في الأخبار هو عَدُّ المعرفة والعلم بالله تعالى وأمره من أفضل العبادات، كما روي عن الرضا عليه السلام: «**ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنّما العبادة التفكُّر في أمر الله عزّ وجلّ**». الكافي: ٢: ٥٥. وسائل الشيعة: ١٥: ١٩٦. بحار الأنوار: ٣: ٢٦١ و: ٦٨: ٣٢٢ و: ٧٥: ٣٣٥

وما روي عن الصادق عليه السلام: «**أفضل العبادة إدمان التفكّر في الله وفي قدرته**». الكافي: ٢: ٥٥. وسائل الشيعة: ١٥: ١٩٦.

وما روي عن الصادق عليه السلام: «**أفضل العبادة العلم بالله والتواضع له**». بحار الأنوار: ١: ٢١٥ و: ٧٥: ٢٤٧. مستدرك الوسائل: ١١: ٣٠٠.

وما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام: «**أفضل العبادة بعد المعرفة انتظار الفرج**». بحار الأنوار: ٧٥: ٣٢٦، وهي كافية في المدّعى. (المقرّر)

العبادة هي الطاعة والخضوع، فإذا انقاد وسلّم العقل وصدّق فقد خضع وأطاع وعَبَد.

فإذا تبيّن ذلك يُعلم أنّ الإكتفاء في تفسير الحجّية في علم الأصول والكلام بالكاشف، تفسير ناقص مبتور، بل لابدّ أن يتضمّن معنى التسليم والإنقياد والطاعة. ولأجل ذلك لا تكون حجّية الصدور هي تمام معنى الحجّية ؛ لأنّ حجّية الصدور هي تمام حقيقةِ حجّية قول الراوي، وهي متمحّضة في جانب وجهة الكشف والإراءة المحضة.

ومن ثمّ فإنّ التنجيز والتعذير ـ وهما استحقاق العقوبة والمثوبة ـ لا يترتّب عليها مباشرة، لأنّه لا مولويّة حقيقةً لحجّية قول الراوي، وإنّما المولويّة هي لقول المعصوم وحجّيته لولايته ـ التي هي في طول ولاية الله ورسوله ـ.

فحجّية قول الراوي الثقة بمثابة مقدّمات الاستدلال من الصغرى والكبرى، أي الحجّية النظريّة، وأمّا حجّية قول المعصوم فهي بمنزلة الحكم والتصديق بالنتيجة، أي الحجّية في العقل العمليّ.

فحجّية قول الراوي منزّلة من باب العقل النظريّ والإراءة والكشف والإدراك وأمّا حجّية قول المعصوم فهي من حجّية قول الله ورسوله وهي حجّية من باب العقل العمليّ، أي التي فيها تصديق وطاعة وإذعان وإنقياد.

فمن ثمّ مَن يُشبّه حجّيةَ قول المعصومين بحجّية قول الرواة وبأنّهم رواة، يتضمّن ذلك إنكار ولايتهم ومولويّتهم، ومن الغريب تفسير حديث الثقلين ومرجعيّة الأئمّة في مفاده بأنّهم مجرّد مبيّنين للأحكام، والحال أنّ مفاده في صدد إمامتهم وولايتهم، إذ التمسّك بهم ليس مجرّد استرشاد، بل اتّباع وانقياد أيضاً ومن باب الطاعة لهم واستحقاق العقوبة على مخالفتهم لا مجرّد البيان والتبيين.

فحجّيتهم من باب: ﴿أطيعُوا اللهَ وأَطيعوا الرسُولَ وأُولي الأمْرِ مِنْكُم﴾[١] لا مجرّد من قبيل: ﴿فاسألوا أهْلَ الذكرِ إنْ كُنْتُم لا تَعْلَمونَ﴾[٢].

وكذا يُشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إنَّما وليُّكُمُ اللهُ وَرَسولِهِ والذينَ آمَنوا الذينَ يُقيمُونَ الصلاةَ وَيؤتونَ الزكاةَ وَهُم راكِعونَ﴾[٣]، وغيرها من آيات الولاية.

ومن ثمّ ورد التأكيد في الروايات المستفيضة على لزوم التسليم لرواياتهم، كما رواه الصدوق في «كمال الدين»، عن عليّ بن الحسين عليه السلام: «إنّ دين الله عزَّ وجلّ لا يُصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يُصاب إلّا بالتسليم. فمَن سلَّم لنا سلم، ومَن اقتدى بنا هُدي، ومَن كان يعمل بالقياس والرأي هلك، ومَن وجد في نفسه شيئاً ممّا نقوله أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم»[٤].

وورد في معتبرة الميثمي عن الرضا عليه السلام، وفيها: «لأنّ رسول الله لم يكن ليحرِّم ما أحلّ الله، ولا ليُحلِّل ما حرَّم الله، ولا ليغيِّر فرائض الله وأحكامه. كان في ذلك كلّه متّبعاً مسلّماً مؤدِّياً عن الله وذلك قول الله: ﴿إنْ أَتَّبِعُ إلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[٥] فكان عليه السلام متّبعاً لله، مؤدّياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.. كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء...

لأنا لا نرخّص في ما لم يُرخّص فيه رسول الله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله إلّا لعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحلّ ما حرَّم رسول الله أو نُحرِّم ما حلَّل رسول الله

---

(١) النساء ٤: ٥٩.

(٢) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٣) المائدة ٥: ٥٥.

(٤) كمال الدين: ٣٢٤، الحديث ٩.

(٥) الأنعام ٦: ٥٠. يونس ١٠: ١٥. الأحقاف ٤٦: ٩.

فلا يكون ذلك أبداً ، لأنا تابعون لرسول الله ، مسلِّمون له كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربِّه مسلِّماً له ، وقال الله عزّ وجلّ : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾[1].

إذا ورد عليكم عنّا الخبر.. وكان الخبران صحيحين.. يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيِّهما شئت وأحببت ، موسَّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والردِّ إليه وإلينا ، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم[2].

وفي معتبرة الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام ، قال: « شيعتنا المسلِّمون لأمرنا ، الآخذون بقولنا ، المخالفون لأعدائنا ، فمَن لم يكن كذلك فليس منّا »[3].

وفي موثقة الحسن بن الجهم ، قال: «قلت للعبد الصالح: هل يسعنا في ما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم ؟

فقال: لا والله ، لا يسعكم إلّا التسليم لنا »[4].

وفي مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام في الخبرين المتعارضين: «وبأيِّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً »[5].

وقد رواها الشيخ بسند معتبر في «الغيبة »[6].

وفي رواية حجّاج بن الصباح ، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام : إنّا نحدّث عنك

---

(١) الحشر ٥٩ : ٧.

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٣ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢١.

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥.

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧: ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣١.

(٥) وسائل الشيعة : ٢٧: ١٢١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٩.

(٦) الغيبة : ٢٣٢.

بالحديث، فيقول بعضنا: قولنا قولهم.

قال: فما تُريد؟ أتريد أن تكون إماماً يُقتدى بك؟! من ردَّ القول إلينا فقد سلم»[١].

وعن عميرة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أُمِرَ الناس بمعرفتنا والردّ إلينا والتسليم لنا.

ثمّ قال: وإن صاموا وصلّوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وجعلوا في أنفسهم أن لا يردّوا إلينا كانوا بذلك مشركين»[٢].

وفي موثق سدير عن أبي جعفر عليه السلام قال في حديث: «إنّما كُلِّف الناس ثلاثة: معرفة الأئمّة والتسليم لهم في ما ورد عليهم والردّ إليهم في ما اختلفوا فيه»[٣].

وفي صحيح ابن أُذينة، عن غير واحد، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا يكون العبد مؤمناً حتّى يعرف الله ورسوله والأئمّة عليهم السلام كلّهم وإمام زمانه ويردّ إليه ويسلّم له»[٤].

وغيرها من الروايات الكثيرة في تلك الأبواب.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣٠، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٦٨، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ٦٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ٦٤، الباب المتقدّم، الحديث ٦.

٩ ثمرات التحليل المضموني

إنّ من ثمرات البحث في المضمون وإثبات صحّته بغضّ النظر عن صحّة الصدور هو أنّ المضمون يُحدث تصوّراً واحتمالاً في ذهن الباحث لم يكن ليتوصّل إليه لولا ورود هذا المضمون. والتصوّر كما سيأتي له درجة من الحجّية لا بمعنى الحجّية التصديقيّة المعهودة بل بمعنى أنّ اكتشاف الوسط البرهانيّ إنّما يَتمّ بتوسّط باب التعريفات والحدود.

والحدودُ والتعريفات وإن كانتا حقائق الأشياء بعد أن تُقرّر أو يُبرهن على وجودها، ولكن تعريف الأشياء ولو في مرتبة شرح الإسم أو ما الشارحة تُزيل الجهل المركّب وتوجد وتُحدِثُ أوّل درجة من العلم وهو التصوّر وتمهّد الطريق إلى البرهان الاستدلاليّ بالإلفات إلى إدراك وتصوّر الوسط الذي يقوم عليه البرهان.

بل إنّ هناك ثمرة أكبر لصحّة المضمون وهو الإقتراب من الاستدلال بالعمومات وأُصول التشريع وأُصول الحكم الشرعي ؛ فإنّ عمومات محكمات الكتاب والسنّة القطعيّة هي من أُصول التشريع العامّة وهو ما يُعبّر عنه بالأدلّة الإجماليّة في التشريع. واستفادةُ تفاصيل التشريع وتفريعاته لا يتمكّن منهما إلّا المعصوم حيث يرشد إلى كيفيّة تفرّع وتولّد تفاصيل الأحكام وتنزّلها من تلك الأُصول.

فبعد وقوف الباحث المستنبط عن المعارف أو الأحكام الشرعيّة على صحّة المضمون، يتمكّن بعد التدبّر في المضمون من استنباطه من الأصل التشريعيّ الفوقانيّ، حيث أنّ في كثير من الموارد التي يقرّر فيها صحّة المضمون، تتضمّن تلك المضامين في الغالب الإشارة إلى الوجوه والشواهد الدالّة على كيفيّة انتزاع التفصيل من أدلّة أصول التشريع والمعارف.

نعم، غاية الأمر لا يتمّ ذلك إلّا بالتدبّر الصناعيّ والعارضة الفقهيّة أو التضلّع في بحوث المعارف، ومن ثمّ يتنبّه إلى أنّ البحث في مضامين الروايات وصحّتها متضمّن لوجود علم إجماليّ بوجود مقدّمات الاستدلال واستنباط المعارف والأحكام فيها، وهذا العلم الإجماليّ ملزم بالفحص والتمعّن والتدبّر في مضامين الروايات وإن كانت من جهة الصدور ضعافاً لاسيّما بعد تقرير صحّة مضمونها.

والغريب ـ ولا ينتهي العَجَب ـ ممّن يُقيم الوزن ويكترث بأقوال الفقهاء أو بأقوال الحكماء في المعارف بغية الوقوف والوصول إلى مقدّمات الاستدلال وموادّه ومعطياته في خضمّ أقوالهم، فيرى لنفسه الفحص في تلك الأقوال ملزماً له لصواب الاستنتاج، وهذا الأمر وإن كان صحيحاً منطقيّاً، لأنّ أعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه، إلّا أنّ الكلام هو أنّه:

كيف يُسوّغ جماعة لأنفسهم الإقرار بهذا النهج صناعيّاً في حين أنّهم ينادون ـ وبإصرار ـ على عدم الإكتراث بالروايات الضعيفة والإعراض عنها وعدم الوقوف وإطالة المكث في التدبّر في مضامينها، بل يزيدون في الطنبور نغمة وفي الطّين بلّة بدعوة تصفية كُتُب الحديث عن الروايات الضعيفة، وهذه الدعوة الأخيرة تنطوي على محاذير مَهُولة وتهريج صناعيّ كبير ستأتي الإشارة إليها في المقام

الثاني إلّا أنّ اللازم في المقام الإشارة إلى هذه الغفلة أو التغافل العمديّ من الجهة الصناعيّة.

حيث أنّ صحّة مضامين الروايات ـ كما مرّ ـ فيها من الشواهد على استنباط التفاصيل من الأُصول التشريعيّة بنحو لا تصل إليه العقول ولا أفهام ذوي الألباب؛ إذ المضمون الذي يبيّنه ويبرزه المعصوم وإن لم يصل إلينا بطريق صحيح إلّا أنّه ـ بعد تَوَشُّحِهِ لموافقة الكتاب والسنّة القطعيّة ولَمْحِهِ بعلائم الحقيقة في المضمون وأنوار الصواب في المعنى لوجود أنحاء التناسب القواعديّ في المدلول والمعنيّ مع محكمات الكتاب والسنّة ـ لا يقاس بمحاولة الفقهاء أو الحكماء وجهودهم في الوصول إلى الاستنتاج والنتيجة.

فالتدافع والعَجَب لا ينقضي بين هذين القولين من قائل واحدٍ، وهذا بعد التسليم بعصمة أئمّة أهل البيت عليهم السلام وإنّ علمهم لَدُنّيّ إحاطيّ وليس في هذا المنهج ـ وهو البحث في صحّة المضمون في جملة الروايات والتمعّن والتدبّر فيه والعناية بدراسة المضمون بنحو مُرَكّز وعدم الإقتصار على شرائط الصدور ـ دعوة إلى السطحيّة في الاستدلال أو إلى مسلك الحشويّة في التمسّك بالحديث، بل هذا المنهج أقرب إلى العمق منه إلى السطحيّة وأقرب إلى الصناعة والبرهان منه إلى الحشويّة.

وذلك لأنّه يدعو إلى البحث في القواعد والأُصول والتناسب الاستدلاليّ في ما بينها وبين التفاصيل، ممّا يتوقّف على ملكة علمية وتضلّع يستلزم الإحاطة بمنظومة ومجموعة القواعد وأُصول التشريع وأُسس العمومات الفوقانيّة وطبقاتها ودرجاتها مبتنياً في تقرير المناسبات على دلالات برهانيّة لا ذوقيّة اقتراحيّة ممّا يتطلّب عارضة فقهيّة متينة، وتضلّع ومهارة في أبواب المعرفة، وبصيرة

بمرام الأدلّة.

ومن ثمّ كان هذا المنهج أكثر جُهداً في إعمال الصناعة والاستدلال من المنهج الذي يجعل من بحث الصدور وشرائطه هو العمدة في تقرير الحجّية في الاستدلال.

١٠ طرق استعلام صحّة المضمون

إنّ استعلام صحّة المضمون تتوقّف على ملكة علميّة مُلِمّة بالفقه في أحكام الفروع ومُلِمّة بالمعارف في المسائل الاعتقاديّة، وهذا بخلاف استعلام صحّة الصدور، فإنّه يتوقّف على الإلمام بعلم الرجال وكُتُب الحديث والدراية، إلّا أنّ الفارق لا يقف عند هذا الحدّ فقط.

بل إنّ صحّة المضمون ليس يكفي فيها مجرّد الفقاهة والمهارة في المعارف، بل تتوقّف على إحاطة بالأبواب والتفات إلى اُمّهات القواعد والأُصول المنحدرة عنها وكيفيّة تشعّبها والالتفات إلى المناسبات في ما بينها القائمة على روابط صناعيّة وضوابط قواعديّة.

وهذا ما أشار إليه جملة من الفقهاء من صعوبة تشخيص ما وافق كتاب الله والسنّة القطعيّة عمّا خالفهما؛ وذلك لأنّ هذه الموافقة ليست على نحو الإنطباق والتفصيل، بل هو من التوافق الذي لا يستنبط إلّا بالتحليل والتبيين العميق الدقيق لمؤدّى كلّ من الأصل التشريعيّ ومراتب الأُصول الأُخرى النازلة ومفاد المضمون للخبر الخاصّ، ونظير هذه الصعوبة لاقاها الفقهاء في معرفة الشرط في العقود، المخالف للكتاب والسنّة عمّا هو موافق لهما، وكذا البحث في النذر وأخويه والصلح الموافق لهما عمّا هو مخالف لهما.

ويعبارة اُخرى: إنّ تحكيم المحكمات من الكتاب والسنّة على مجموع

تفاصيل التشريع ، يعني ويقتضي أنّ هناك مجموع نظام واحد يهيمن عليه مراتب أُصول التشريع وهذه الهيمنة والتحكيم توجد رابطة مؤلّفة لمجموع التشريعات والأحكام وهذا النظام المتّسق ليس خاصّاً بالأحكام في الفروع ، بل وحدة النظام والترابط حاكمة في باب المعارف أيضاً ؛ فإنّ لأُصول العقيدة والمعارف ارتباطاً مع تفصيل المسائل الاعتقاديّة.

ومن ثمّ كان الأمر بالعرض على الكتاب والسنّة (أي عرض الأخبار على محكمات الكتاب والسنّة) ليس خاصّاً بالروايات الواردة في أحكام الفروع ، بل شامل للروايات الواردة في المعارف أيضاً.

والإحاطة بضوابط هذه القواعد الحاكمة على مراتب الأحكام ومدارجها المنحدرة والمنشعبة من أُصول التشريع أو أُصول المعارف لا يُحيط بها بنحو التمام إلّا المعصوم ، إلّا أنّ غيره يتمكّن من استكشاف جملة منها ، وما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه بعد أن كان المقدار المتوصّل إليه منها هو على طبق القواعد والموازين.

وبعد دراية هذه النقاط العشر نلقي الضوء على زوايا أُخرى من تلك القاعدة في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: الوجوه الدالّة على لزوم مراعاة حال المضمون مقدّماً على الصدور.

المقام الثاني: في بيان تأثير رُكنيّة المضمون على دائرة الحجّية.

المقام الثالث: في بيان ضوابط العرض على الكتاب والسُّنّة.

المقام الأوّل:

تقدّم صحّة المضمون على حجّية الصدور
ورُكنيّة المضمون وفرعيّة حجّية الصدور،
والوجوه الدالّة على لزوم مراعاة
حال المضمون مقدّماً على الصدور

الوجه الأوّل

إنّ البحث في المضمون بمثابة البحث في الثبوت، والبحث عن الصدور بمثابة البحث عن الإثبات، ولا ريب في تقدُّم مرتبة الثبوت على الإثبات.

ويُصاغ هذا الوجه ببيان آخر، وهو:

إنّ البحث عن الإمكان مقدّم على البحث عن الوقوع والفعليّة، إذ لوامتنع المضمون لأوجب محاليّة التصديق بالصدور، فإمكان المضمون بمنزلة الموضوع لحجّية الصدور، فكيف يبحث في المحمول من دون إحراز الموضوع ؟

ويُصاغ ببيان ثالث أيضاً، وهو:

إنّ التصوّر مقدّم على التصديق، كما قُرّر في المنطق أنّ مطلب «ما» مقدّم على مطلب «هل»، إذ تَعقُّل التصوّر وتقرّر ذات الشيء مقدّم على الإذعان به كتقدُّم الموضوع على المحمول وتقدُّم المعروض على العرض وتقدُّم الأجزاء الذاتيّة على المركّب.

الوجه الثاني

إنّ للتصوّر مرتبة من الحجّية وهي مقدمّة على حجّية التصديق، حيث أنّ أجزاء الحدّ لتعريف الشيء وتصوّره هي التي تقع أوساطاً في أقيسة البرهان، فالبرهان متقوّم تماماً بالحدود، كما قُرّر ذلك في علم المنطق.

فتقرّر الحدّ والتعريف للشيء هو بنفسه نمط من الثبوت والتصديق. فالتصوّر في الحقيقة تصديق مَطْويّ بنحو إجماليّ إندماجيّ، والتصديق إذعان بنحو تفصيليّ منبسط، فتقرّر أجزاء الحدّ وثبوتهاللمحدود ـ وهو الشيء ـ أمر بالغ الأهمّية ومقدّم رتبة على البحث عن وجود الشيء ووقوعه.

وعلى ضوء ذلك فإنّ تصوّر المضمون له مرتبة من الحجّية مقدّماً على حجّية الصدور، وهذا البحث وإن لم يتوسّع فيه في علم الأصول بالمقدار اللازم إلّا أنّه من الضوابط الصناعيّة البالغة في الأهمّية.

الوجه الثالث

ما ورد في جملة من الروايات المستفيضة من عرض الحديث الوارد عنهم على الكتاب والسنّة، فما وافق منه الكتاب والسنّة الثابتة القطعيّة أُخذ، وما خالَفهما طُرح. وهذه الروايات ليست في مقام تعارض الروايات وإنّما تشترط في صحّة الحديث ذلك ابتداء[1].

كموثّقة السكونيّ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنَّ على كلِّ حقّ حقيقةً، وعلى كلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب

(١) وإن وردت طائفة أُخرى بهذا اللسان في مورد التعارض.

الله فدعوه»[١].

وفي صحيح هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «خَطَب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بمِنى فقال: أيُّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قُلتُه، وما جاءكم يُخالف كتاب الله فلَم أقله»[٢].

وفي صحيح أيّوب بن الحُرّ، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زُخرف»[٣].

ومثلها صحيح جميل بن درّاج[٤] وغيرها من الروايات.

بل إنّ الطائفة الأُخرى من الروايات الواردة في مورد التعارض، جملة منها ليست في صدد الترجيح، بل في صدد تمييز الحجّة عن اللاحجّة وإنّ الخبر الذي يُخالف الكتاب والسنّة ليس واجداً لشرائط الحجّية وقد أحصى صاحب «الوسائل» في ذلك الباب ما يقرب من خمسين حديثاً.

ويتحصّل من هذه الروايات اشتراط صحّة المضمون في حجّية الخبر وإنّ من شرائط حجّية الخبر صحّة المضمون، ومن الواضح أنّ هذا الشرط في الحجّية بمثابة الموضوع لحجّية الصدور والطريق، وإنّ حجّية الصدور لا ثمرة لها من دون صحّةِ المضمون، وصحّةُ المضمون كما تقدّم إنّما تُحرز وتُقرّر بمحكمات الكتاب والسنّة لا بالرأي والأقيسة الظنّية والظنون الأُخرى والذوق.

ثمّ إنّ الصحّة لها مرتبتان: فمرتبة منها هي بمعنى عدم المخالفة مع الكتاب

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

والسنّة، سواء بنحو المباينة أم بنحو العموم والخصوص من وجه، كما هو الحال في بحث الشروط في العقود وعقد الصلح والنذر؛ وهذه المرتبة تُعرف بالموافقة بالمعنى الأعمّ، حيث قد ورد في لسان دليل هذا الشرط كلٌّ من عنوان: «ما خالف الكتاب والسنّة فهو ردّ» وعنوان: «ما وافق الكتاب والسنّة فخذه».

والمرتبة الثانية هي الموافقة بالمعنى الأخصّ، حيث يكون في الكتاب والسنّة شاهد يوافق مضمون الخبر ولو من قبيل موافقة الأصل للفرع أو جنس الأجناس للنوع البعيد.

ففي بعض الروايات الواردة على هذا الشرط: «ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته»[١].

وفي بعضها: «فما وافق كتاب الله فخذوه»[٢].

وفي بعضها: «ما جاءك عنّا فَقِس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا»[٣]. أو: «فهو حقّ»[٤]

وفي بعضها: «لا تصدّق علينا إلّا في ما وافق الكتاب وسنّة نبيّه»[٥].

وفي جملة من هذه الروايات الصحاح والمعتبرة.

والمراد بالأخذ فيها وإن لم يكن بمعنى إغفال بقيّة الشرائط، بل الأخذ بها مع توفّر بقية الشرائط إلّا أنّ مشابهة المضمون لمفاد الكتاب والسنّة ولو بنحو العموم

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩: ١٥ و: ١٠، ٢٩، ٣٥، ٣٧ من أبواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

يكون بمثابة القرينة من قرائن الوثوق بالصدور.

الوجه الرابع

توقّف الجرح والتعديل على المضمون، وبالتالي توقّف صغرى شرائط حجّية الصدور على المضمون. وقد يبدو هذا التوقّف في الوهلة الأُولى أنّه من الدور المحال.

ولكنّ الحقيقة أنّه لا دور في البين، فإنّ حجّية الصدور وصغراه متوقّف على ثبوت المضمون ولو بنحو الإحتمال وإن لم يكن بدرجة التصديق والذي يتوقّف على حجّية الصدور هو ثبوت المضمون بدرجة الثبوت التصديقيّ ومن ثمّ مرّ أنّ صحّة المضمون شرط في موضوع حجّية الصدور.

أمّا بيان كيفيّة توقّف شرائط حجّية الصدور على المضمون وصحّته فقد بنى عُلماء الرجال في شرح أحوال الرواة على معرفة الراوي بتوسّط مضامين الروايات التي يرويها، فإنّها تكون بمنزلة العلامة والمؤشّر على اتّجاه الراوي في العقيدة والمدرسة الكلاميّة التي ينتمي إليها. وقد يكون هذا الاستعلام حتّى في المضامين التي تتعرّض للفروع الفقهيّة، فإنّ معالم الإنتماء تستظهر من كلّ من الفروع والمسائل الاعتقاديّة.

ومن ثمّ كان المضمون بمثابة صغرى منطبعة عن شخصيّة الراوي، فتراهم يعبّرون في ترجمة الراوي أنّه نقيّ الحديث، أو أنّ حديثه يُعرَف ويُنكَر، أو أنّه فيه تخليط وغُلوّ، أو أنّه يحتمل الحديث الغريب، أو أنّ حديثه شاذّ، أو أنّ حديثه معروف أي أنّ مضامينه واردة في طُرق أُخرى، أو حديثه مُنكَر، وغيرها من أوصاف مضمون الأحاديث؛ فيقرّروها أوصافاً للراوي نفسه للعلاقة الوثيقة بين المضمون وصفات الراوي، بل إنّ أوصاف المضمون هي من عمدة القرائن

وأمتنها في تحديد اعتبار شخصيّة الراوي، ومن ذلك يظهر أنّ صحّة المضمون مؤثّرة ومتقدّمة على الجرح والتعديل فضلاً عن حجّية الصدور.

ومن ذلك ينجلي أمر هامّ بالغ الأهمّية وهو أنّ تحديد المباني الكلاميّة بالغ التأثير على قول الرجاليّ وأرباب الجرح والتعديل، كما أنّ له تأثيراً في فتح باب العلم والاجتهاد في علم الرجال، وسيأتي توضيحه في المقام الثاني.

الوجه الخامس

ما ذكره غير واحد من الأُصوليين من تقديم المرجّح الدلاليّ والمضمونيّ عند التعارض على المرجّح في الصدور وجهة الصدور، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في «الرسائل» وإن خالفه الميرزا حبيب الله الرشتي، فذهب إلى تقديم الجهتيّ على كلّ من المضمون وحجّية الصدور، وهو على أيٍّ تقدير يصبُّ في المضمون أيضاً.

فتقديم المضمون هو الظاهر من المشهور، كما هو ظاهر الأخبار العلاجيّة للترجيح، بل وما ذكروه قاطبتهم من تقديم الجمع العُرفيّ على الترجيح بأقسامه.

وهذا الترتيب وإن ذكروه في مقام التعارض والترجيح، إلّا أنّ الترجيح في الواقع يرجع إلى توفّر شرائط الحجّية في الخبر الراجح ولو بامتيازٍ اشتُرط في حالة مُعيّنة وهي التعارض.

الوجه السادس

إنّ حجّية الصدور لمّا كانت جزء من أجزاء مجموع حجّية خبر الواحد، وحجّيةُ خبر الواحد هي حجّية الظنّ واعتباره؛ فهي من جهة الرتبة متأخّرة عن الحجج القطعيّة، وبالتالي فإنّ حجّية الظنّ ـ ومنها خبر الواحد ـ متفرّعة على

الحجج القطعيّة ومأخوذ فيها لحاظ الحجج القطعيّة. فهي بمثابة موضوع الموضوع أو من قيوده.

وهذا ما قد يُعبّر عنه بأنّ الحجج الظنّيّة في ظلّ الحجج القطعيّة وأنّ الحجج القطعيّة لها الإشراف على الحجج الظنّيّة والهيمنة؛ وهي بمثابة الأُسس والأُصول القانونيّة لها، نظير تفرُّع المسائل النظريّة على القضايا البديهيّة، أي من عرض النظريّ على البديهيّ.

وهذا ما يُعبّر عنه من ردّ المتشابه للمحكم وهيمنة المحكم على المتشابه وليس المراد من المتشابه ما يكون متشابهاً في نفسه، بل المراد ما يكون متشابهاً بالقياس إلى ما هو أمتن منه دليلاً وأحكم منه استدلالاً، لأنّ الذي يضبط النظريّ هو البديهيّ، والذي يزنُ المتشابه هو المحكم.

وهذه ضابطة وقاعدة منطقيّة تُراعى في الاستنتاج في كلِّ العلوم. وعلى ضوء ذلك فلا محالة توزن الحجّية الظنّيّة من الحجج القطعيّة وإنّه من ردّ المتشابه إلى المحكم والبحث في صحّة المضمون هو بحث في مفاد مضمون الخبر بعرضه على محكمات الكتاب والسنّة القطعيّة الثابتة، ولا ريب في لزوم ملاءمة مضمون الخبر الظنّيّ للمحكمات ولو بمعنى عدم مخالفته لها؛ لأنّه مع فرض المخالفة يختلّ إمكان حجّية الظنّ، بخلاف ما إذا لم يخالف أو كانت هناك ملاءمة قريبة وتَناسبٌ في المضمون.

وبذلك يتّضح أنّ حجّية الصدور ليست هي تمام مدار الحجّية، بل ويظهر أنّ صحّة المضمون هو الركن الركين في الحجّية وإنّ البحث في صحّة المضمون هو ردّ المتشابه إلى المحكم الذي هو قاعدة ضروريّة في العمل بالأدلّة الشرعيّة. فإغفالها وعدم مراعاة العمل بها على الدوام يكون من التأكيد على الجهة الأضعف

من الحجّية وترك الجهة الأقوى، كما يظهر من ذلك إمكان الإستعاضة عن حجّية الصدور بقرائن في المضمون وشواهد تورث الوثوق بالصدور.

الوجه السابع

إنّ حجّية المضمون هي غاية حجّية الصدور، فمَع امتناع حجّية المضمون لا إمكان لحجّية الصدور؛ لأنّه لا ثمرة لها. فحجّية المضمون وإن كانت مؤخّرة إثباتاً إلّا أنّها مقدّمة ثبوتاً، نظير تأخُّر المدلول الجدّي إثباتاً، وتقدّمه ثبوتاً.

المقام الثاني:
في بيان تأثير رُكنيّة المضمون على دائرة الحجّيّة

الثمرة الأُولى

إنّ من الآثار المهمّة لدراسة المضمون ودرايته والبناء على رُكنيّة صحّة المضمون في حجّية الخبر هو التأثير على الحكم باعتبار الأخبار وعدمها بنحو يكون السهم الأوفر للتأثير، فاعتبار الخبر أو إسقاطه عن الاعتبار هو للمضمون. وذلك بعد أن اتّضح أنّ صحّة المضمون شرط في موضوع حجّية الصدور.

وعلى ضوء ذلك فتحديد المحكم والقواعد الدينيّة التي تُعدّ من المحكم سواء في المسائل الاعتقاديّة أم في المسائل الفرعيّة أمر بالغ التأثير في تحديد الميزان الذي يوزن به صحّة المدلول.

ومن ثمّ تختلف الأنظار في صحّة المضمون وفساده وأنّه مستقيم أو منكر، شاذّ أو مألوف، غُلوّ أو تحقيق.

فمن الغريب ما يُشاهد في الآونة الأخيرة من بعض المؤلّفات والكُتُب التي تجعل المدار في اعتبار الروايات على نوعيّة السند وصفته، وتغفل جانب المضمون تماماً، بل تنادي بإسقاط ما لا اعتبار بصدورها عن كُتُب الحديث والدعوة إلى إجراء تغييرات في الكُتُب الحديثيّة واستبدالها بمثل الصحيح من الكافي أو مشرعة بحار الأنوار، وهذه الدعوة فيها جملة من الغَفَلات الخطيرة على التراث بدرجة بالغة الحساسيّة، ويُسجّل عليها جملة من النقاط:

١ ـ وهي العمدة، أنّه اعتمد على محوريّة ورُكنيّة حجّية الصدور وأغفل البحث في صحّة المضمون، مع أنّه ما هو ركن في الحجّية هو صحّة المضمون، كما مرّ، وحجّية الصدور ليست إلّا بمثابة أحد أجزاء الحجّية الممكن الاستعاضة عنها بقرائن توثُّق الصدور.

٢ ـ إنّ الجرح والتعديل في الرجال لا تقليد فيه عند المحقّقين، بل اللازم فيه فتح باب الإجتهاد. وإعمالُ الإجتهاد ليس بالإضافة إلى متأخّري علم الرجال فقط، بل يشمل قُدماءهم أيضاً كالكشّيّ والشيخ والنجاشيّ والبرقيّ.

فإنّ نصوصهم في الجرح والتعديل بعد أن لم تكن مسندة في غالبها ـ عدا الكشّي ـ فليست حجّيتها إلّا من باب الرجوع إلى أهل الخبرة أو لحصول الإنسداد وكلا الأمرين لا يتحقّق موضوعه مع كون الفقيه أو الباحث في المعارف هو بنفسه لديه الملكة والخبرة في علم الرجال وبعد كون مواد الفحص في المفردات الرجالية لا تنحصر في كتاب الرجال للنجاشي والشيخ وفهرست الشيخ ورجال البرقي، بل كُتُب الحديث كلّها من الكُتُب الأربعة وغيرها مخزن ثَرّ لموادّ الجرح والتعديل عَبْرَ علم الطبقات وتجريد الأسانيد وتبويب مضامين الروايات التي يرويها الراوي وغيرها من المناهج الرجاليّة التي تعتمد على الاستقراء الميدانيّ للقرائن وموادّ ترجمة المفرد الرجالية.

لأنّ علم الرجال في الحقيقة شُعبة من علم التاريخ، وقد تجتمع لدى الباحث المتتبّع المستقصي المتأخِّر شواهد وقصاصات وقرائن وموادّ لم يَقِف عليها المتقدِّم ولم يظفر بها ولم تجتمع لديه، فكَم لم تُكْشَف حقائق تاريخيّة ثمّ كُشِفَت بعد ذلك بقرونٍ.

ونظير ذلك في أمثلة ونماذج في المفردات الرجاليّة كثيرة؛ كإبراهيم بن

هاشم ، فإنّه مضت قرون على الرّجاليين لم يتبنّوا توثيقه ، ثمّ وقف المتأخّرون في هذه الأعصار على قرائن ودلالات دالة على أنّه من أجلّاء الكبار.

وكذلك حصل لنا مع عمر بن حنظلة ، فإنّا قد وقفنا على قرائن مُسندة متعدّدة في كُتُب الحديث دالّة على أنّه من أتراب محمّد بن مسلم وزرارة وأنّه كان بمنزلة من الجلالة مقدّم لدى الشيعة في الكوفة كمفزع يُلجأ إليه في المسائل الفقهيّة.

والحاصل أنّ الإجتهاد مقدّم على التقليد في علم الرجال مع القدرة حتّى بالإضافة إلى تقليد النجاشيّ والشيخ والبرقيّ والكشّيّ.

٣ ـ إنّه كيف يُحتكم إلى رأي في الجرح والتعديل ويُفرض على الطائفة والحال أنّ الآراء مختلفة في الجرح والتعديل وليس من سُنن المذهب حصر المذاهب العلميّة في مذهب معيّن.

٤ ـ إنّ من عمدة طرق الجرح والتعديل هو حال المضامين التي يرويها الراوي. فمعرفة الراوي بأنّه غال أو فاسد المذهب أو مقصّر أو ناصبيّ أو منتمي إلى أحد الفرق أو بقيّة صفاته وأحواله إنّما تستكشف في الغالب بتوسّط مضامين الروايات التي يرويها الراوي.

والحكمُ على حال تلك المضامين إنّما يتمّ بتوسّط دراسة المضمون ودراسةُ المضمون ـ كما تقدّم ـ تتوقّف على الإحاطة بالمباني العلميّة في الفقه الأكبر والأصغر.

ومنه يتبيّن أنّ هذه الدعوة لتصفية الأحاديث بتوسّط الأسانيد فقط دعوى ذات طابع حشويّة شديدة.

«قول الجارح من الرجاليين وطعنه العقائديّ لا يُقبل إلّا بعد معرفة مشربه في المسائل الاعتقاديّة».

ومن ذلك يتبيّن أنّ الجرح من قول الرجاليّ مهما كان مقدّماً في علم الرجال، كالنجاشيّ، من دون معرفة مبانيه في المعارف وفي جملة من الأبواب الفقهيّة لا يمكن الركون إلى قوله، لأنّ في أغلب الموارد يكون حكم الرجاليّ على وفق مبانيه وقناعاته وآرائه في المعارف، فيعبّر عن الراوي بأنّه فاسد المذهب أو ضعيف في مذهبه، أو أحاديثه منكرة، أو أنّه من الغُلاة، أو غير ذلك من الطعون والأحكام التي يطلقها الرجاليّ، فلا يمكن الإسترسال معهم في أقوالهم ما لم يتبيّن البُنية التحتانيّة في دراسة المضمون، التي على ضوئها يحكمون على المفرد الرجاليّ.

شواهد لاعتماد الرجاليّين في الجرح والتعديل على المضمون وأنّه العمدة لديهم في ذلك

من لاحظ كُتُب الجرح والتعديل كـ «ميزان الاعتدال» للذهبي، و«الكامل في الضعفاء» لابن عدي، و«الضعفاء» للعقيلي، و«لسان الميزان» لابن حجر، و«تاريخ بغداد» للخطيب، وغيرها من كُتُب أهل سُنّة الخلافة يظهر له بوضوح أنّ ديدَن الرجاليين وعادتهم في الطعن والجرح والتوفيق يكون غالباً اعتماداً على مضمون الروايات التي يرويها الراوي.

فها هو الذهبي في «ميزان الاعتدال» يحكم في حقّ «الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبيدالله بن الحسين بن زين العابدين عليّ بن الشهيد الحسين العلويّ» أنّه كاذب رافضيّ لمجرّد روايته: «عليّ خير البشر،

فمَن أبى فقد كفر»[١].

وينقل عن الخطيب في حقّ «الحسن بن محمّد بن أشناس» أنّه رافضيّ خبيث كان يقرأ على الشيعة مثالب الصحابة[٢].

وينقل عن ابن النجّار في حقّ «أحمد بن عليّ الغزنويّ» أنّه كان فاسد العقيدة ينالُ من الصحابة[٣].

وينقل عن أبي عمر بن حيويه في حقّ «أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة» أنّه كان يملي مثالب الصحابة ـ أو قال ـ مثالب الشيخين فتركتُ حديثه[٤].

وحكَم في حقّ «أحمد بن محمّد بن السريّ بن يحيى» أنّه رافضيّ كذّاب؛ لأنّه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب ويقرأ عليه أنّ عمر رفس فاطمة حتّى أسقطت بمحسن[٥].

وينقل ابن الجوزي في «العلل المتناهية» عن ابن حيّان في حقّ «الأصبغ بن نباتة» أنّه فُتن بحبّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام فأتى بالطامّات في الروايات فاستحقّ من أجلها الترك[٦].

ويقول ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» في حقّ «بكر بن خنيس» أنّه يحدّث بأحاديث مناكير عن قوم لا بأس بهم، وهو في نفسه رجل صالح إلّا أنّ

---

(١) ميزان الاعتدال: ١: ٥٢١، الرقم ١٩٤٣.

(٢) ميزان الاعتدال: ١: ٥٢١: الرقم ١٩٤٦.

(٣) ميزان الاعتدال: ١: ١٢٢: الرقم ٤٩١.

(٤) ميزان الاعتدال: ١: ١٣٨.

(٥) ميزان الاعتدال: ١: ١٣٩: الرقم ٥٥٢.

(٦) العلل المتناهية: ١: ٢٤٧، الرقم ٣٩٥.

الصالحين شبّه عليهم الحديث.. وليس هو ممّن يحتجّ بحديثه[(١)].

ويقول في حقّ «بكر بن الأسود أبي عبيدة الناجي» أنّه ما أرى في حديثه من المنكر ما يستحقّ به الكذب[(٢)].

وهكذا عند الرجاليين من الشيعة، وننظر كأنموذج إلى ما ذكره النجاشيّ في كتابه الرجالي:

١ ـ **الحسن بن محمّد** بن يحيى بن الحسن بن جعفر المعروف بابن أخي طاهر.. روى عن المجاهيل أحاديث منكرة رأيت أصحابنا يضعّفونه[(٣)].

٢ ـ **داود بن كثير الرقّي** ضعيف جدّاً، والغلاة تروي عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قلّ ما رأيت له حديثاً سديداً[(٤)].

٣ ـ **ربيع بن زكريّا الورّاق** طعن عليه بالغلوّ، له كتاب، فيه تخليط[(٥)].

٤ ـ **سهيل بن زاذويه** أبو محمّد القمّي، ثقة، جيّد الحديث، نقيّ الرواية، معتمد عليه[(٦)].

٥ ـ **سالم بن أبي سلمة الكنديّ السجستانيّ**، حديثه ليس بنقيّ وإن كنّا لا نعرف منه إلّا خيراً[(٧)].

٦ ـ **عبد الرحمن بن كثير الهاشمي**.. كان ضعيفاً، غمز أصحابنا عليه..

---

(١) الكامل في الضعفاء: ٢: ٢٦.

(٢) الكامل في الضعفاء: ٢: ٢٨.

(٣) رجال النجاشي: ٦٤، الرقم ١٤٩.

(٤) رجال النجاشي: ١٥٦، الرقم ٤١٠.

(٥) رجال النجاشي: ١٦٤، الرقم ٤٣٤.

(٦) رجال النجاشي: ١٨٦، الرقم ٤٩٢.

(٧) رجال النجاشي: ١٩٠، الرقم ٥٠٩.

له كتاب فدك، وكتاب الأظلّة، كتاب فاسد مختلط[١].

٧ـ **عبد السلام بن صالح** أبو الصلت الهرويّ، ثقة، صحيح الحديث[٢].

٨ـ **عليّ بن حسّان بن كثير الهاشمي**.. ضعيف جدّاً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطن، تخليط كلّه[٣].

٩ـ **عليّ بن محمّد بن شيرة القاسانيّ** كان فقيهاً مكثراً من الحديث.. غمز عليه **أحمد بن محمّد بن عيسى** وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكرة وليس في كتبه ما يدلّ على ذلك[٤].

١٠ـ **عليّ بن أبي سهل** حاتم بن أبي حاتم القزوينيّ ثقة من أصحابنا في نفسه، يروي عن الضعفاء، سمع فأكثر[٥].

الثمرة الثانية

ومن الثمرات المهمّة الأُخرى البالغة في الأهمّية أيضاً في دراسة المضمون وتحليله وموازنته بمحكمات الكتاب والسنّة، هو اكتشاف أقسام التواتر الأُخرى ـ أي التواتر غير اللفظيّ، وهي أقسام التواتر المعنويّ الذي قد يُسمّى بعضها بالتواتر الإجماليّ ـ

لا سيّما وأنّ جملة من أقسام التواتر المعنويّ لا يستكشف في الوهلة الأُولى

---

(١) رجال النجاشي: ٢٣٤ و ٢٣٥، الرقم ٦٢١.

(٢) رجال النجاشي: ٢٤٥، الرقم ٦٤٣.

(٣) رجال النجاشي: ٢٥١، الرقم ٦٦٠.

(٤) رجال النجاشي: ٢٥٥، الرقم ٦٦٩.

(٥) رجال النجاشي: ٢٦٣، الرقم ٦٨٨.

من ظاهر اللفظ، بل هي من قبيل المداليل الإلتزاميّة بوسائط متعدّدة للمدلول المطابقيّ، فاستكشافها يتوقّف على ملكة علميّة محيطة بالمعاني والقواعد والترابط في ما بينها، فإنّ بعض المعاني الإلتزاميّة إنّما تكتشف بالاستدلال النظريّ البرهانيّ وإن لم يكن الاستدلال متوغّلاً في النظريّة.

واكتشافُ ذلك والوقوف عليه ذو فائدة مدركيّة جمّة، كما أنّ ذلك مؤشّر وشاهد على تكوّن علم إجماليّ بوجود طوائف من التواتر المعنويّ في جملة من الروايات الضعيفة، فضلاً عن الروايات الحسنة والموثّقة والصحيحة، وهذا ممّا يُنجِّز عمليّة الفحص ويمنع من الطرح.

مثلاً ما روي عنهم عليهم السلام: نَزّهونا عن الربوبيّة، وارفعوا عنّا حظوظ البشريّة[1].

و: اجعلوا لنا رَبّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم[2].

فإنّ هذا المضمون بهذه الألفاظ وما يقرب منها قد روي بما يزيد على ثمانية طرق بحسب التتبّع الناقص في «بصائر الدرجات» للصّفّار و«مختصر البصائر» للحلّي وفي الكشّيّ وغيرها.

إلّا أنّ هناك طوائف أُخرى من الروايات ليست بهذه الألفاظ، لكنّها تدلّ بالإلتزام على نفس هذا المعنى؛ نظير روايات خلقة أنوارهم وإنّها أوّل ما خلَق الله، مرويّة عند الفريقين.

فإنّ هذه الطائفة بمقتضى البراهين العقليّة دالّة على أنّ الصوادر الأُولى حيث تكون علل متوسّطة لما بعدها، فإنّ ذلك يقتضي عدم إحاطة مابعدها ـ ممّا يصدر عنها ـ بها لمقتضى عدم إحاطة المعلول بالعلّة وإن كانت العلّة بمعنى ما به الوجود

---

(١) مشارق أنوار اليقين: ١٠١.

(٢) مختصر البصائر: ٢٠٤. بحار الأنوار: ٢٥: ٢٨٣، الحديث ٣٠.

لا ما منه الوجود وبمقتضى أنّ الصادر الأوّل متوفّر على كلّ ما أمكن أن يكون متوفّراً من المخلوق الممكن، فلا تحصى كمالاته لاسيّما بلحاظ أنّ خلقته فعل الله وفعلهُ تعالى تتجلّى فيه صفاته اللامتناهية.

فمثل هذه المداليل الإلتزاميّة التي تتظافر في الأدلّة لا يكتشفها إلّا الحكيم الماهر في بحوث المعارف أو صاحب الذوق القلبيّ المبرهن، لا بمعنى تحميل المدلول قرائح الذوق وآراء الفكر، بل توظيف الملكة على هذه المعاني في استكشاف معاني النصّ المترامية ترابطاً، كما أنّ ذلك لا يعني أنّ ما يتوصّل إليه ـ على فرض صحّته وتعزّزه بالبراهين ـ هو منتهى أُفق مدلول النصوص.

ومن ذلك يتّضح أنّ استكشاف التواتر الوارد في أبواب المعارف ـ بل الوارد في أبواب الفروع أيضاً ـ لا يمكن بعلم الحديث والرجال والدراية فقط، فإنّ المستكشف بهذه العلوم الثلاثة هو التواتر اللفظيّ أو المعنويّ القريب من مدلول الظاهر، وأمّا بقيّة أقسام التواتر المعنويّ ذات الشواهد النظريّة لا يستكشفها إلّا الحكيم أو المتكلّم من أهل المعرفة أو الفقيه الملِمّ بأبواب الفروع، المتضلّع في العلوم الثلاثة.

وإلى ذلك يومي قولهم بوجود قسم من الضرورات والمتسالمات التي لا يتفطّن إليها إلّا العرف الخاصّ من الفقهاء والحكماء. فإنّ هذه الضرورات والتسالمات سواء في أبواب المعارف أو أبواب فروع الفقه ليست ناشئة إلّا من استكشاف التواتر المعنويّ في أقسامه النظريّة.

وهذا ليس خاصّاً بالتواتر فقط، بل كذلك الحال في المستفيض بعين ما تقدّم في المتواتر.

بل وكذا الحال في الوثوق بالصدور من غير الثقة، فإنّ قرائن الوثوق بالصدور

في جملة كثيرة من مواردها هي قرائن نظريّة لا يقف عليها ولا يستكشفها ولا يتفطّن إليها إلّا بصناعة الإجتهاد أو البحث الحِكَمي والكلامي.

فكيف يترك ـ بعد ذلك ـ مسير تصحيح التراث وتقييم اعتباره إلى مجرّد البحث الرجاليّ والبحث الدرائيّ والحديثيّ.

الثمرة الثالثة

ومن الثمار المهمّة لاعتماد دراسة المضمون في تصحيح الحديث أنّ الفقيه أو الباحث في المعرفة يضطرّ إلى اعتماد منهج الوفاق بين تفاصيل الأحكام وأُسس التشريع في عمومات الكتاب والسنّة وممّا فيها من أُصول الأحكام والتوفيق بين الأحكام في الأبواب المختلفة، والجمع بينها وبين أُصول وقواعد المذهب.

فإنّ استكشاف جهة التوفيق بين الأحكام وتفرُّع بعضها عن البعض الآخر ورجوع بعضها إلى بعض، يجعل من منظومة مجموع الأحكام كُتلة متّسقة ويكون من تحكيم المحكمات على غيرها ويكون امتثالاً لأوامر العرض على الكتاب والسنّة.

فإنّ هذا الأمر المتواتر[1] هو أمر بالتوفيق بين تفاصيل الأحكام وأُصول التشريع، بمعنى استكشاف التنسيق فيما بينها، وظاهر هذا الأمر أنّه من الشرائط العامّة في ماهيّة الأحكام التفصيليّة فضلاً عن تنجيزها؛ إذ هذا الشرط يرجع

---

(١) راجع: وسائل الشيعة: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، و: ٢٢، كتاب الطلاق، الباب ٢٩ من أبواب مقدّماته وشرائطه. بحار الأنوار: ٢: ١٦٥: الحديث ٢٥ و: ٢: ٢٢٥، الحديث ٢.

في مآله إلى وجود وحدة انتظام فيما بين تفاصيل الأحكام وأُصول التشريع وقواعده؛ إذ ليست التفاصيل مبتورة ومقطوعة الصلة عن القواعد وأُصول الأحكام.

وممّا يُعَزِّز هذه الحقيقة والضابطة في شرائط الأحكام أنّ هذا الأمر بعينه قد ورد في قاعدة الشروط: «المؤمنون عند شروطهم».

أو «المسلمون عند شروطهم في ما وافق كتاب الله عزّ وجلّ»[١].

أو «إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز»[٢].

أو «إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[٣]، وهو بمعنى المخالفة.

أو «إلّا شرطاً فيه معصية»[٤].

وهو حكم فقهيّ أخذ في ماهيّته هذا الشرط وليس هو من الطرق والأمارات الكاشفة ممّا يدلل ويشهد على أنّ هذا الشرط والضابطة لا تقتصر شرطيّته على التنجيز والتعذير الذي هو حقيقة الحكم في الطرق والإمارات، بل يشمل ماهيّة الأحكام الواقعيّة، إذ الشروط لا تقتصر على أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ، بل بالمعنى الأعمّ الشامل للماليّة والسياسيّة والايقاعات وغيرها.

هذا وقد ورد هذا الشرط والضابطة في الصلح والنذر واليمين والعهد والطلاق أيضاً ممّا يدلّل على أنّ المراد من الشروط هو مطلق الإلتزام والتعهّد، سواء كان مع الله تعالى أم مع البشر، وسواء كان إيقاعاً أم عقداً، ماليّاً أم غيره.

---

(١) الكافي: ٥: ١٦٩.

(٢) الفقيه: ٣: ١٢٨.

(٣) التهذيب: ٧: ٤٦٧.

(٤) المستدرك: ١٣: ٣٠٠، الباب ٥ من أبواب الخيار.

نعم، الفارق بين ما ورد في اعتبار هذا الشرط في الأخبار والطرق عمّا ورد في الشرط ونحوها، أنّ مضمون الأخبار كما في حديث الرضا عليه السلام إنّ هذا الشرط يرجع إلى تقرير الدلالة وتنجيز الصدور، لأنّ الحكم على تقدير صدوره عن المعصوم يمتنع أن يخالف محكمات الكتاب والسنّة، إذ المعصوم في تشريعاته تابع لَدُنّياً للأصول التي شرّعها الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم وتشريعات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تابعة لَدُنّياً أيضاً لأصول تشريعات الله تبارك وتعالى.

وهذا بخلاف الشروط في العقود والإلتزامات في المعاملات والإيقاعات، فإنّها من إنشاء البشر، فلابدّ أن تنضبط بهذه الضابطة لعدم العصمة فيهم.

وعلى أيّ تقدير، فإنّ هذه الضابطة وهذا المنهج في اكتشاف التوفيق بين مضامين تفاصيل الأحكام وأُصول التشريع لابدّ منها، والذي يتكفّله هو دراسة المضمون وهو البحث الفقهيّ بالحمل الشائع أو الذي يصدق عليه بحث المعارف في ما كانت في المسائل الاعتقاديّة.

وأمّا البحث الرجاليّ فهو بحث مقدّمي إعداديّ، والبحث المقدّمي وإن كان لابدّ منه إلّا أنّه من غير الصحيح الإكتفاء به عن البحث الأصليّ، بل من غير الصحيح المساواة والمكافأة بين البحثين من حيث العمق وبذل الجهد.

المقام الثالث:

في بيان ضوابط العرض على الكتاب والسنّة وميزان المخالفة والموافقة لهما

ولأجل بيان الضابطة للعرض على الكتاب والسنّة أو معرفة ضابطة المخالفة والموافقة لهما كي لا تكون الموازنة بين مضامين تفاصيل الأحكام والمعارف في الروايات وبين محكمات الكتاب والسنّة بتوسّط السليقة والذوق والقريحة، بل منضبطة بقالب صناعيّ يُعوّل عليه ويضطرّ إلى إعماله بتدبّر وإمعان، وكأنموذج لتطبيق هذه الضابطة، نشرع في دراسة قاعدة مهمّة وهي قاعدة عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسُّنة.

عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنّة

وهذه القاعدة وإن جرى تداولها في المعاملات كضابطة في الشروط الضمنيّة المعامليّة، إلّا أنّ الصحيح عموم هذه القاعدة لأبواب الفقه السياسيّ والحكم، كما أنّها ذات أهمّية كبيرة في البحث المتداول في هذا العصر، وهو الثابت والمتغيّر في الشريعة، والذي يضفي بظلاله على كيفيّة تغطية الشريعة لكلّ الحوادث المستجدّة ولكلّ أصعدة الحياة الحديثة، كما سيتبيّن في ما يأتي.

ولا يخفى أنّ هذه القاعدة قد نبّه عليها كلّ مَن خاض فيها من الأساطين على وَعُورة وصعوبة البحث فيها، وأنّ ما يذكر من ضوابط في تفسيرها غير مطّرد

ولا منعكس، مضافاً إلى أنّها لا تنقّح الصغريات العديدة التي وقع الخلاف فيها.

وهذا التحديد في الشرط ورد أيضاً في الصلح والنذر وأخويه، وطاعة الوالدين وغيرها، وسيتبيّن الجهة المشتركة بين هذه العناوين في هذا التحديد.

ولأهمّية هذه القاعدة خاض فيها المحقّق النراقيّ ﷺ في كتابه «عوائد الأيّام»، كما تعرّض لكلامه تلميذه الشيخ المحقّق الأنصاريّ ﷺ في «المكاسب» وكما تعرّض لكلامه كلّ من كتب في هذه القاعدة، ومن الموارد الفريدة التي يعبّر الشيخ الأنصاريّ ﷺ عن أستاذه النراقيّ ﷺ بالمشيخة فقال: بعض مشايخنا المعاصرين.

ونقل كلامه في موضعين، وهو الوحيد الذي نوّه باسمه من بين مَن نقل عنهم في هذا المبحث، ممّا يدل على حداثة بلورة هذا البحث عند النراقيّ ﷺ، وهذه الصفة مطّردة في تحقيقات النراقيّ ﷺ.

وقد تابع الشيخ الأنصاريّ ﷺ أستاذه المحقّق في إثارتها في مواطنها المختلفة، ممّا يدلّ على تأثّر الشيخ بالمحقّق النراقيّ ﷺ أكثر من بقيّة مشايخه الآخرين.

قال في «العوائد»[1] في العائدة ١٥ ـ التي عقدها لبيان حكم الشرط في ضمن العقد، بعد بيان معنى الشرط وجملة من ضوابط وشرائط صحّة الشرط الضمنيّ ـ:

«المبحث الثالث: في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز، وجملة ما ذكروا عدم جوازه، ووقع التعبير بـ (غير الجائز) في عباراتهم أربعة:

الشرط المخالف للكتاب والسنّة.

والشرط الذي أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً.

---

(١) عوائد الأيّام: ١٤٣.

والشرط المنافي لمقتضى العقد.

والشرط المؤدّي إلى جهالة أحد العوضين.

أمّا الأوّل: فعدم الإعتداد به مجمع عليه، وفي المستفيضة تصريح به - ثمّ أشار إلى الأخبار الواردة في المقام وقال: ثمّ المراد بشرطٍ خالف الكتاب أو السنّة: أن يشترط - أي يلتزم - أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب والسنّة، عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

والحاصل: أن يثبت حكم في الكتاب أو السنّة، وهو يشترط ضدّ ذلك الحكم خلافه، أي يكون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت في أحدهما، سواء كان من الأحكام الطلبيّة أو الوضعيّة...

وأمّا اشتراط أن لا يتصرّف المشتري في المبيع مدّة معلومة، فهو ليس مخالفاً للكتاب أو السنّة، إذ لم يثبت فيهما تصرّفه... بل إنّما ثبت جواز تصرّفه، والمخالف له عدم جواز تصرّفه...

نعم، إيجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرّف، وليس المستثنى في الأخبار شرطاً خالف إيجابه أو وجوبه كتاب الله والسنّة، بل شرط خالف الكتاب والسنّة؛ والشرط هو عدم التصرّف.. لا نعلم أنّ التزام عدم التصرّف يخالف جواز التصرّف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به.

وأمّا شرط فعل شيء ثبتت حرمته من الكتاب والسنّة أو ترك شيء ثبت وجوبه أو جوازه منهما، فهو ليس شرطاً مخالفاً للكتاب والسنّة، إذ لم يثبت من الكتاب والسنّة فعله أو تركه، بل حرمة فعله أو تركه، ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دلّ على حرمة الفعل

أو الترك ، وبين أدلّة وجوب الوفاء بالشرط ، فيجب العمل بمقتضى التعارض » ، انتهى.

وقبل التعرُّض إلى باقي كلمات الأصحاب في هذه القاعدة ، نستعرض الروايات الواردة ثمّ نتبعه بتحرير حقيقة موضوع ومحمول القاعدة.

أمّا الروايات : فهي وإن كانت على طوائف بحسب ألسنتها ، إلّا أنّه سنذكرها بحسب أبواب مواردها :

الأُولى : صحيح الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : « سألته عن الشرط في الإماء لا تباع ولا توارث ولا توهب ؟

فقال : يجوز غير الميراث ، فإنّها تورث ، فكلّ شرط خالف كتاب الله فهو رَدٌّ »[١].

ومثله صحيح ابن سنان[٢] إلّا أنّ في ذيلها فهو باطل.

الثانية : صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : « سمعته يقول : مَن اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ، ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ »[٣].

وفي صحيحه الآخر عنه عليه‌السلام ، قال : « المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز »[٤].

ومثل الثاني صحيح الحلبي[٥].

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ : ٢٦٧ ، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان ، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم : الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة : ١٨ : ١٧ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث ٤.

الثالثة: موثّق إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: مَن شرط لامرأته شرطاً فليَفِ لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[١].

الرابعة: معتبرة منصور بن بزرج، عن عبد صالح عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة ثمّ طلّقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّا أن يجعل لله عليه أن لا يُطلّقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك فكيف يصنع؟

فقال: بئس ما صنع، وما كان يُدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قُل له: فَلْيَفِ للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: والمؤمنون عند شروطهم»[٢].

وفي رواية العيّاشيّ، عن ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة تزوّجها رجل وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو اتّخذ عليها سريّة فإنّها طالق. فقال: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفى بشرطه وإن شاء أمسك امرأته ونكح عليها وتسرّى عليها وهجرها إن أتت بسبيل ذلك، قال الله تعالى في كتابه: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[٣].

وقال: ﴿إلّا ما مَلَكَتْ أيْمانُكُم﴾[٤].

وقال: ﴿واللّاتي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾[٥]»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التجارة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٣) النساء ٤: ٣.

(٤) النساء ٤: ٢٤.

(٥) النساء ٤: ٣٤.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٦.

الخامسة: صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه قضى في رجل تزوّج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أنّ بيدها الجماع والطلاق، قال: خالفتِ السنّة ووُلِّيت حقّاً ليست بأهله، فقضى أنّ عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق، ذلك السنّة»[١].

وصحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل تزوّج امرأة وشرط لها إن تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو اتّخذ عليها سريّة فهي طالق، فقضى في ذلك: إنّ شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفى لها (بما اشترط) وإنّ شاء أمسكها واتّخذ عليها ونكح عليها»[٢].

ومثله صحيح عبدالله بن سنان إلّا أنّ فيه: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَن اشترط شرطاً سوى كتاب الله فلا يجوز ذلك له ولا عليه»[٣].

وفي رواية إبراهيم بن محرز، قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده، فقال: رجل قال لامرأته: أمركِ بيدِكِ.

قال: أنّى يكون هذا، والله يقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[٤] ليس هذا بشيء»[٥].

السادسة: صحيح أبي العبّاس، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يتزوّج المرأة ويشترط أن لا يخرجها من بلدها.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٨٩، الباب ٢٩ من أبواب المهور، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٩٧، الباب ٣٨ من أبواب المهور، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٩٧، الباب ٣٨ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٤) النساء ٤: ٣٤.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٢: ٩٤، الباب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٦.

قال: يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك»[١].

السابعة: صحيح الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه ذكر: «أنّ بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة، فاشترتها عائشة فأعتقتها، فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وآله إن شاءت تقر عند زوجها، وإن شاءت فارقته وكان مواليها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الولاء لمَن أعتق»[٢].

الثامنة: والصحيح إلى ابن أبي عمير عن عمرو صاحب الكرابيس، عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن رجل كاتَب مملوكه، واشترط عليه أنّ ميراثه له فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأبطل شرطه وقال: شرط الله قبل شرطك»[٣].

التاسعة: صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كانت له أُم مملوكة فلمّا حضرته الوفاة انطلق رجل من أصحابنا فاشترى أمّه، اشترط عليها أنّي أشتريك وأعتقكِ فإذا مات ابنك فلان ابن فلان فورثتيه أعطيتيني نصف ما ترثينه على أن تعطيني بذلك عهد الله وعهد رسوله، فرضيت بذلك، أعطته عهد الله وعهد رسوله لتفينّ له بذلك، فاشتراها الرجل وأعتقها على ذلك الشرط، ومات ابنها بعد ذلك فورثته، ولم يكن له وارث غيرها.

قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لقد أحسن إليها، وأُجر فيها، إنّ هذا لفقيه، والمسلمون عند شروطهم، وعليها أن تفي بما عاهدت الله ورسوله عليه»[٤].

العاشرة: رواية سلمة بن كهيل، قال: «سمعت عليّاً عليه السلام يقول لشريح: .. واعلم

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٩٩، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣: ٦٥، كتاب العتق، الباب ٣٧، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣: ١٥٨، الباب ١٥ من أبواب المكاتبة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٦: ٥٥، الباب ٢١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

أنَّ الصلح جائز بين المسلمين إلّا صلحاً حرَّم حلالاً، أو أحلَّ حراماً»[١].

ونحو هذا الحديث مرسل عند الصدوق ﷺ[٢] ومن هذا الباب ما ورد من أنّه «لا نذر ولا يمين في معصية»، وأنّه لا تجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال[٣] ومنه أيضاً ما ورد من أنّه «لا طاعة لهما [للوالدين] في معصية الخالق ولا لغيرهما، فإنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٤].

حقيقة البحث
سواء في طرف موضوع القاعدة أو محمولها أو متعلّقها

ولنذكر المحتملات تباعاً:

الأوّل: أن يكون في كلّ من شرط الفعل والنتيجة، وعلى كلا التقديرين المخالفة تارة بلحاظ الشرط أي التعهّد والإلتزام، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلّق أو المنشأ المتعهّد به، وهو ملكيّة الفعل في شرط الفعل، أو وجود النتيجة كمعنى وضعيّ في شرط النتيجة، وسيأتي تعيين أحد هذه المحتملات.

الثاني: إنّ البحث في حكم الشرط والمشروط ونسبته مع الأحكام الأوليّة باعتبار كونه عنواناً ثانويّاً، وهكذا قد يُقال الحال في الصلح والنذر وأخويه، وطاعة الوالدين، وطاعة كلّ وليّ ووالي من غير المعصومين ﷺ أنّها عناوين

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٩، باب الصلح، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٠: ٣٨٤، الحديث ١، و: ٢٣: ٢١٧، الحديث ٢، و: ٢٢٠، الحديث ٩، و: ٢٢٢، الحديث ١٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦: ١٥٤، الحديث ١٠.

ثانويّة تلحظ نسبتها مع الأحكام الأوليّة.

الثالث: إنّ البحث في معرفة الأحكام الطبعيّة الاقتضائيّة وافتراقها عن الأحكام الفعليّة المطلقة الباتّة في الأحكام الأوليّة، وإنّ الثانية تُعارض الأحكام الثانويّة بخلاف الأُولى.

الرابع: هو بحث عن علم وكيفيّة معرفة الأُصول القانونيّة في الشريعة، وهو حقيقة واقع البحث في الثابت والمتغيّر الدينيّ، حيث أنّ الأصل القانونيّ هو الموادّ الأُولى الفوقيّة للتقنين والأحكام، ومنها تنشعب بقيّة القوانين والأحكام بنحو هرميّ تنزّليّ، نظير الموادّ الدستوريّة بالنسبة إلى المصوّبات القانونيّة للمجالس النيابيّة، وهي بنوبتها بالنسبة إلى المقرّرات القانونيّة الوزارية وإن كانت منظومة الأحكام والقوانين الأديانيّة لا تنحصر في الأحكام الاجتماعية كالدساتير بل ذلك باب من أبوابها.

الخامس: قيل أنّ هذا البحث هو في ذكر الضابطة في التزاحم الملاكيّ ـ لا الإمتثاليّ ـ بين الأحكام وقد صرّح الشيخ الأنصاريّ ﷺ بوحدة مناط البحث مع موارد صيرورة المحلّل مقدّمة بنحو العلّيّة للمحرّم، ومن ثمّ الفرق بينه وبين موارد المصالح المرسلة وسدّ الذرائع، والفرق بينهما وبين جملة من فتاوى الأعلام في جواز التشريع مع توقّف الإنقاذ المستقبليّ عليه لا الحاليّ، وكذلك تجويز ارتكاب بعض المحظورات لأجل تجنّب الضرر المستقبليّ البعيد أو القريب لا الحاليّ الفعليّ، وكذلك الحال في بعض موارد الحرج التقديريّ المستقبليّ.

السادس: إنّ الجهة المشتركة والسمة المتّحدة في بحث الشروط والصلح والنذر وأخويه وطاعة الوالدين ممّا قد قُيِّد بأن «لا يخالف الكتاب والسنّة» ولأنّ «شرط الله قبل شرطكم» هو في تحديد ولاية الفرد وسلطنته، فلا ثبوت لها مع

مخالفتها لولاية الله تعالى وولاية رسوله التشريعيّة وغيرهما، وبالتالي لا يمكن له أن يلتزم أو يتعهّد بما هو خارج عن ولايته وسلطنته.

فمورد قدرة الفرد وولايته هو في التصرّف الذي لم يمنع شرعاً، أي في إرادة الله تعالى ورسوله، وهذه الضابطة لا تختص بولاية الفرد وسلطنته وتحديد التزاماته، سواء في لون الشرط أو الصلح أو النذر وأخويه أو حقّ طاعته كوالد لا تختص هذه الضابطة بولاية الفرد، بل تعم كلّ والي سواء في الولايات العامّة، كالنيابة العامّة عن المعصوم في القضاء والحكم وبيان الأحكام، أو الولاية والنيابة الخاصّة في الأُمور الثلاثة، أو في الولايات المتوسّطة كالأوقاف والحسبيّات العامّة والوصايا، فإنّ الوالي في كلّ أقسام الولايات محدودة ولايته بعدم مخالفة التشريعات الإلهيّة من الكتاب والسنّة، سواء سنّة النّبي ﷺ وسنّة أهل بيته عليهم السلام فإنّ الطاعة والولاية أوّلاً لله تعالى، ثمّ لرسوله، ثمّ لأُولي الأمر من أهل بيته.

وبالتالي فهذه القاعدة ليست ميزاناً للحكم في باب الفتيا وفقه الفرد، بل ميزانٌ للحكم في باب الحكومة السياسيّة وفقه الدولة. ويعضد عموم القاعدة أنّ عموم «المؤمنون عند شروطهم» لا يختصّ بالشروط على النطاق الفرديّ في المعاملات المادّيّة والإيقاعات في الأحوال الشخصيّة، بل يشمل الشروط في باب العهود التي تجريها الحكومة الإسلاميّة، الوالي مع الأطراف الأُخرى الإسلاميّة أو غيرها في المعاملات الماليّة أو السياسيّة أو العسكرية والأمنيّة وغيرها، فإنّ العموم شامل لذلك في ما ثبتت ولايته للوالي، وكذلك في عقد الصلح، فإنّه ليس خاصّاً بالنطاق الفرديّ بل شامل لعهود الدولة والحاكم.

ومن هنا تتبلور أهمّية هذه القاعدة وعمومها للأبواب ولمختلف أقسام شرط الصلح في مختلف ضروب الحكم وأنّ ولاية وسلطنة الفرد أو الولاة هي محدودة بولاية الله ورسوله والأئمّة من أهل بيته، أي الحكم التشريعيّ والقضائيّ

التنفيذيّ، وسيترتّب من هذا التحرير لحقيقة البحث رفع الإبهام في كثير من جهات دلالة الروايات المتقدّمة.

كما أنّ البحث في القاعدة يظهر منطقة السعة للحاكم في تخيّر الأوفق من السياسات والتدبيرات للوصول إلى الأغراض الشرعيّة مادام ذلك في حدود الموافق للأصول الأوّليّة ولم يخالفها.

السابع: قد ذكر بعض الأعلام أنّ مفاد البحث في القاعدة هو للتنبيه على أنّ الشرط وبقيّة العناوين المستثنى منها المخالفة، ليست على حذو العناوين الثانويّة الأُخرى كالضرر والحرج، وعناوين الرفع الأُخرى ممّا يتقدّم على الأحكام (العناوين الأوّليّة) مطلقاً، لجهة أهمّيتها في التزاحم الملاكيّ، كما هو الضابطة في العناوين الثانويّة ولكون عناوين الرفع رافعة للتنجيز والعزيمة دون أُصل الحكم، بينما الشرط والصلح ونحوهما موجب لتبدّل الحكم، كما أنّ عناوين الرفع ناشئة من مصلحة التسهيل الملزمة وترخيصها، أمّا عناوين العهد والإلتزام فناشئة من مصلحة الوفاء بالعهد المقترح المبتدأ، أو ولاية بعض الموالي، وقد أشار إلى وجود الفرق إجمالاً الشيخ الأنصاري ﷺ في المقام.

الثامن: قد أشار صاحب «الكفاية» في موضع من مباحث الألفاظ إلى أنّ العناوين الثانوية حاكمة صورة، أي بحسب عالم الدلالة، ومزاحمة لبّاً، وقد يظهر ذلك من الشيخ كما في تنافي الضررين وغيرهما، وهو ممشى مشهور الفقهاء. نعم، مشهور هذا العصر البناء على أنّها حاكمة صورةً ومخصّصة لبّاً، ولا يخفى خطورة وأهمّية الفرق بين المسلكين في موارد عديدة، والمسلك الأوّل هو المتعيّن كما حرّر في محلّه.

وعلى ذلك فيكون تقدّم العنوان الثانويّ على الأوّليّ هو لأهمّيّته ملاكاً،

كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك ، وعليه فيكون محصّل الاستثناء في المقام هو أنّ الشرط والصلح ونحوهما من العهود والإلتزامات (أي الولايات الفرديّة وغيرها) لا تزاحم الأحكام الأوّليّة الإقتضائيّة ملاكاً ، بخلاف عناوين الرفع الستّة ونحوها ، لاسيّما وإنّ عناوين الرفع كما تقدّم لا تغيّر الأحكام الأوّليّة عمّا هي عليه ، كما هو مسلك مشهور طبقات الفقهاء عدا هذه الأعصار ، بل غاية الأمر ، هي ترفع تنجيزها كما هو شأن المتزاحمين بخلاف المخصّص أو الوارد ، كما هو الحال في عنوان الشرط والصلح ، والنذر وأخويه ، وطاعة الوالدين والموالي.

وعلى ضوء ذلك فلابدّ في الإلتزامات والعهود الداخلة تحت ولاية الفرد والأفراد أن تكون غير منافية للأحكام الأوّليّة والتي هي من ولاية الله تعالى ورسوله ، بل ملائمة معها من باب جمع الملاكين ، فيعود هذا النمط من العناوين الثانويّة ، كنمط عناوين الرفع ، غير مخصّص ولا وارد على الأحكام الأوّليّة ، بل مجتمع معها من دون تنافي لا في الملاك فضلاً عن الجعل والإنشاء ، بل ولا في الأثر وهو التحريك والبعث والتنجيز والترخيص.

ومن ثمّ ارتكز في كلماتهم حول القاعدة ، أنّ مورد الشروط والصلح ونحوهما هو في تمييز الأحكام الطبعيّة الاقتضائيّة عن الفعليّة الباتّة وغير ذلك ممّا قيل في ضابطة كيفيّة التعرُّف على عدم منافاة الأحكام الأوّليّة مع ولاية الفرد والأفراد والتزاماتهم وعهودهم الداخلة تحت سلطتهم كما سيأتي البحث في ذلك.

التاسع : قد ذكر المحقّق النراقي وجماعة أنّ المخالفة في المقام تختلف عن المخالفة في باب التعارض ؛ فإنّ العموم والخصوص المطلق يعدّ مخالفة في المقام بخلاف باب التعارض ؛ وكذا الحال في الإطلاق والتقييد ، وكذلك حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد ، بل وكذلك كلّ وجوه الجمع العرفيّ الأُخرى

من حمل الظهور الأضعف على الأقوى على اختلاف أنواع وضروب القرينيّة.

بعبارة جامعة لا يرفع التنافي في المقام بما يرفع في باب التعارض بالتصرّف في دلالة أحد الطرفين، ففي المقام لا تغيّر دلالة أدلّة الأحكام عمّا هي عليه، ولا يلاحظ التوفيق بين دلالتها ودلالة نفوذ الشروط والصلح والنذر ونحوها من الإلتزامات، وفي الحقيقة أنّ أدلّة الأحكام الثانويّة مطلقاً سواء كانت رافعة مثبتة من النمطين ـ اللذين تقدّمت الإشارة إليهما ـ لا يتصرّف بها في دلالة الأحكام الأوّليّة، بخلاف أدلّة الأحكام الأوّليّة فيما بين بعضها مع البعض.

وعلى ذلك، فالعناوين الثانويّة بكلا النمطين حالات وأطوار للحكم الأوّليّ من دون أن تتصرّف في جعله. فمن ثمّ يظهر تفسير آخر للموافقة للكتاب والسنّة المأخوذة في ألسنة بعض روايات القاعدة، المقابل لأخذ عدم المخالفة لها؛ أنّه نفي لمطلق المخالفة، وبالتالي تكون موافقة مع طبيعة الحكم الأوّلي ولا تنافي شؤونه.

العاشر: إنّ بطلان الإلتزام المخالف للكتاب والسنّة سواء بنحو الشرط أو الصلح، والنذر وأخويه، وغيرها، مطرّد حتّى للإلتزام والعهد لله تعالى، فلا يصحّ النذر وأخويه مع كونه عهداً والتزاماً له تعالى، فالإتّباع والطاعة لأحكامه تعالى مقيّدة لسلطان عبيده في ما يلتزمونه ويتعهّدونه على أنفسهم له تعالى. فالشروط مبتدأة منه تعالى عليهم لا منهم له على أنفسهم.

الحادي عشر: إنّ شأن الحكم الثانويّ كالعناوين العذريّة الستّة، فضلاً عن المثبتة من الشرط وبقيّة الإلتزامات، ليس هو الدوام والثبات، بل ذلك شأن الأحكام الأوّليّة، بل شأنها هو الطروّ الإتّفاقي المؤقّت، والزوال من دون استمرار.

وبعبارة أُخرى: حيث قد عرفنا أنّ العناوين الثانويّة العذريّة مزاحمة لبّاً للأوّليّة

والتزاحم لا يكون حالة دائميّة بين الأحكام بل الحالة الطبيعيّة هي الوفاق بينها في التدبير الفرديّ أو الاجتماعيّ، ومن ذلك يكون الحال أجلى في الثانويّة المثبتة. نعم، لمّا كان مورد المثبتة هو ـ كما مرّ ـ الأحكام اللااقتضائيّة كما في أكثر المباحات كان فيها البقاء الحيثيّ أطول مدّة.

فقه الروايات

وأمّا تقريب دلالة الروايات والتي مواردها بمثابة تطبيقات لهذه القاعدة ويظهر من خلالها فوائد:

فالأولى: وهي صحيح الحلبيّ المتقدّم، وهي مطابقة في المورد مع صحيحه الآخر وهي الرواية السابعة المتقدّمة، وكذا مع الرواية الثامنة.

الفائدة الأُولى: الفرق بين الحقّ والحكم

وقد فرّق في الرواية بين اشتراط عدم البيع وعدم الهبة من جانب وبين عدم الإرث ـ والذي عبّر عنه بالروايتين الأُخريين بعدم ولاء العتق ـ من جانب آخر، والفرق بحسب الظاهر أنّ البيع والهبة تصرّف موكول في الشرع إلى سلطنة المالك فله أن لا يقدم عليه، ومن ثمّ له أن لا يلتزم على نفسه بعدم الإقدام عليه، ليس مودّى الشرط ـ أي ذات ما وقع اشتراطه ـ هو تحريم التصرّف على نفسه، وهذا بخلاف الإرث، فإنّه حكم شرعيّ لا ينطوي تحت تصرّف المكلّف كي يتشارط على عدمه، ومثله جعل الولاء لغير مَن أُعتق.

وأمّا الثانية: فقد جمع صحيح عبدالله بن سنان بين التقييد بعدم المخالفة وبلزوم الموافقة، بخلاف صحيحه الآخر وصحيح الحلبيّ ثمّة، فإنّهما اقتصرا

على نفوذ وإمضاء كلّ شرط إلّا المخالف.

الفائدة الثانية: في معنى الموافقة

وقد تقدّم أنّ الأقرب في معنى الموافقة هو الملاءمة مع الأحكام الأوّليّة، وهو يتطابق مع نفي مطلق المخالفة من رأس، فمثلاً اشتراط عدم البيع وعدم الهبة يتوافق مع تشريع البيع والهبة وإيكالهما إلى سلطنة المالك، فإنّ الإشتراط المزبور يتماشى مع طبيعة الجعل الشرعيّ الأوّلي في باب البيع والهبة، فيكون وفقاً وموافقاً له ولا يتنافى معه كي يكون مخالفاً له ولو بنحو العموم والخصوص المطلق وغيرهما من أنحاء التنافي ولو غير المستقرّ في الأدلّة المتعارضة.

ولك أن تقول: إنّ التصرّف المأذون فيه، سواء كان بنحو الفعل أو النتيجة الوضعية بالإذن التكليفيّ الوضعيّ؛ هو موافق للكتاب والسنّة، فالترخيص في التصرّف من الكتاب والسنّة يوجب كون الاشتراط لذلك التصرّف عملاً بالجعل الأوّليّ في الكتاب والسنّة.

وأمّا الثالثة: وهي موثّقة إسحاق، فموردها يتطابق مع الرابعة وما يتلوها، إلّا أنّ اللفظ فيها عامّ؛ لأنّ وجه التعرّض لما يشترط الزوج على نفسه لزوجته هو دفع توهّم منافاة ذلك لقوّاميّة الرجال على النساء، وقد تميّزت هذه الموثّقة بتقييد الشرط بعدم تحريم الحلال أو تحليل الحرام. وقد ورد هذا التعبير في العاشرة كرواية سلمة في الصلح: «إلّا صلحاً حرَّم حلالاً، أو أحلَّ حراماً»[١].

وكذا ما ورد في اليمين من أنّها: «لا تجوز في تحليل حرام، ولا تحريم حلال»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢١٢، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٢: ٤٤، الحديث ٢.

وقد وقع الكلام في مفاد هذا اللسان من دليل القاعدة هل أنّه مغاير لعنوان المخالفة والموافقة وفي تفسير التحليل والتحريم.

وقال المحقّق النراقي:

«وأمّا الثاني ـ أي الشرط الذي أحلّ حراماً ـ فعدم الإعتداد به أيضاً منصوص عليه..، إنّما الإشكال في فهم المراد منه، حيث أنّ كلّ شرط يوجب تحريم حلال أو تحليل حرام فإنّ اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال، وكذا اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها، واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام، فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً وهكذا.

ولذا ترى أنّه قد وقع كثير من الأصحاب في حيص وبيص من تفسيره. فمنهم مَن حكم بإجماله، ومنهم من فسّر تحريم الحلال وتحليل الحرام بالتحريم الظاهريّ للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعيّ. وقيل: المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسّط العقد...

قيل: هو تعلُّق الحكم بالحلّ أو الحرمة مثلاً بفعل من الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصيّة فرد، فتحريم الخمر معناه منع المكلّف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلّي وهكذا حلّيّة البيع، فالتزوّج والتسرّي مثلاً أمر كلّي حلال والتزام تركه مستلزم لتصريحه، بل وكذلك جميع أحكام الشرع من الطلبيّة والوضعيّة وغيرها، وإنّما يتعلّق الحكم بالجزئيّات باعتبار تحقق الكلّي فيها.

فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهيّ عنه: هو أن تحدث قاعدة كلّية، ويبدع حكماً جديداً ـ إلى أن قال ـ وكلّ هؤلاء أخطأوا الطريق في فهم الحديث مع أنّه ظاهر ـ على فهمي القاصر ـ غاية الظهور كما يظهر ممّا ذكرنا في بيان مخالف الكتاب والسنّة.

والحاصل أنّ عبارة الإمامعليه السلام هكذا: إنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً. وفاعل (حرّم) و (أحلّ) هو (الشرط)، فالمستثنى شرطٌ حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحلّ الحرام، وهذا إنّما يتحقّق مع اشتراط حرمة حلال أو حلّيّة حرام، لا مع اشتراط عدم فعل حلال.. ولم يقل «إلّا شرطاً حرّم إيجابه حلالاً...».

ويكون الشرط في ذلك كالنذر والعهد واليمين، فإنّه إذا نذر أحد أو عاهد أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً أو يحرّم ذلك على نفسه شرعاً، لم ينعقد.. نعم، لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحيّته بالكتاب أو السنّة تحريماً كراهةً، أو ترك ما ثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، يحصل التعارض بين ما دلّ على ذلك من الكتاب والسنّة، وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط، واللازم فيه الرجوع إلى مقتضى التعارض والترجيح...، ثمّ لو جعل هذا الشرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنّة كما يطلق عليه عرفاً أيضاً؛ لم يكن بعيداً»[١].

---

(١) عوائد الأيّام ـ العائدة ١٥: ١٤٦ ـ ١٥١.

الفائدة الثالثة: معاني التحليل والتحريم

المحصّل من الأقوال التي ذكرها في تفسيره:

الأوّل: الشروط المبنيّة على اجتهاد أو تقليد سابق، ثمّ تبدّل إلى خلافه؛ وهو أقرب الوجوه للتحليل والتحريم الظاهري.

الثاني: اشتراط ما يخالف الحرام أو الحلال بحسب التشريع الأوّلي للأشياء، أي ما لم يجعل تحت ولاية وسلطة الفرد والأفراد كما هو الحال في المعاملات والإيقاعات التي هي تصرّفات وأفعال اعتباريّة؛ وهو يطابق أحد التفاسير المتقدّمة لشرط المخالف للكتاب والسنّة، وقد تقدّم قوله.

الفائدة الرابعة: الجزئيّة طابع الحكم الثانويّ

الثالث: وهو الذي ذهب إليه المحقّق القمّي ﷺ من أنّه المنع عن المحلل على نحو الكلّية أو فعل المحرّم كذلك؛ ولا يخفى شدّة ظهور المخالفة من الشرط على هذا التقدير لانحصار مورد المخالفة بذلك، لأنّ كلّية التصرّف تصّاعد به إلى التقنين العامّ الذي هو مرتبة الجعل الشرعيّ، بخلاف المنافاة مع موارد التطبيق والمصاديق، ولك أن تقول: إنّ المنافاة حينئذ بنحو البينونة، بخلاف موارد التطبيق فإنّ المنافاة بنحو التخصيص.

وبعبارة ثالثة: إنّ المخالفة في الاشتراط الكلّيّ والإلتزام العامّ والصلح بذلك تكون على درجة التشريع العامّ، ومن ثمّ عبّر عنها بإيداع القاعدة الكلّية، وقد ورد في باب اليمين والنذر والعهد إيطال هذا النحو من الإلتزام، نظير ما ورد[1]

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣: ٢٤٣، الباب ١٩ من أبواب الأيمان.

في سبب نزول الآية: ﴿ لا تُحَرِّموا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللهُ لَكُم ﴾[1] في مَن حلف أن لا ينام أبداً والآخر حلف أن لا يفطر النهار أبداً والثالث حلف أن لا ينكح أبداً وإنّ ذلك من تحريم الطيّبات ولا عبرة به.

هذا مضافاً إلى أنّ شأن العنوان الثانويّ سواء كان رافعاً كالعناوين العذريّة ـ فضلاً عن المثبت كالشروط والإلتزامات الأُخرى ـ ليس هو الدوام والثبات والذي هو شأن الحكم الأوّليّ بل الطروّ الاتّفاقي أو الحيثيّ كما مرّ بيانه.

الرابع: وهو مختاره من كون المراد من الشرط في القاعدة هو نفس الإلتزام لا الفعل المشروط.

الفائدة الخامسة: حقيقة الشرط والاشتراط

لكنّ الأظهر إرادة المحقّق النراقيّ ﷺ ما استظهرناه في ما سبق من إرادة المنشأ بالشرط والإلتزام، وهو المعنى الوضعيّ، سواء في شرط النتيجة أو في شرط الفعل. فإنّ المنشأ ـ كما هو التحقيق ـ في شروط الفعل ليس الإلتزام بالفعل، بل الإلتزام بتمليك واستحقاق الفعل، فالمشروط في الحقيقة ذلك المعنى الوضعيّ، غاية الأمر الإلتزام يتمّ به كما في العقود، والفعل متعلّق له، لا أنّ ذات الفعل يتعلّق بها الإلتزام مباشرة كما هو في التزام الفعل في الإجارة، فإنّ الملتزم به بالذات تمليك الفعل، والفعل متعلّق متعلّق الإلتزام.

وعلى أيّ تقدير فقد جعل النراقيّ ﷺ أنّ مورد المخالفة هو مالو كان المنشأ عنوان الحرمة للحلال الشرعيّ أو عنوان الحلّيّة للحرام الشرعيّ لا ما إذا جعل متعلّق الإلتزام والشرط عدم فعل الحلال أو فعل الحرام.

---

(١) المائدة ٥: ٨٧.

الفائدة السادسة: المختار في معنى التحليل والتحريم

وما ذكره وإن كان من موارد المخالفة الجليّة جدّاً، كما هو الحال في مختار المحقّق القمّي ﷺ إلّا أنّه لا تنحصر موارد التحليل والتحريم والمخالفة بذلك، قد استعمل التحريم للحلال أو التحليل للحرام في المنع عن فعل الحلال أو التزام فعل الحرام، كما في قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمْ ما أَحَلَّ اللهُ لَكَ ﴾[1] وكان ﷺ قد حلف أن لا يقرب مارية.

وبعبارة أُخرى: إنّ التحريم ليس إلّا المنع، والتحليل ليس إلّا الإطلاق والإرسال كما في قوله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ لَكُمْ ﴾[2] وكان أمير المؤمنين عليه السلام حلف أن لا ينام باللّيل أبداً إلّا ما شاء الله، وبلال حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً، وعثمان بن مظعون حلف أن لا ينكح أبداً. نعم، ما يشكل عليه من أنّ التحريم للحلال الشرعيّ ليس بيد الشارط كي يحرّم أو يحلّل، فهو من اشتراط غير المقدور الممتنع، مخدوش بأنّ المراد اعتبار الشارط والمشروط عليه ذلك في اعتبارهما البنائيّ لا في اعتبار الشارع.

الفائدة السابعة: العلاقة بين التقنين الشرعيّ والعقلائيّ

ومن هنا يجدر التنبيه والإلفات إلى ما راج أخيراً في عدّة من الكلمات من أنّ التقييد والعمل بالقوانين الوضعيّة البشريّة العصريّة في المجالات العديدة ـ كأنظمة للتدبير في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ والماليّ والأُسريّ والفرديّ والأحوال الشخصيّة ـ حيث أنّه ليس تشريعاً في الدين وإبداعاً للأحكام الشرعيّة

(١) التحريم ٦٦: ٢.

(٢) المائدة ٥: ٨٧.

فلا ضير في التقيّد والإلتزام بها وإن لم تدلّ عليها التشريعات الإلـهيّة ، مادام أنّ هذا التقنين ليس بعنوان وإسم ونسبة فيه إلى الشرع الحنيف.

وألحق البعض الإلزام والإلتزام العرفيّ الدارج في بعض المعاملات غير المصحّحة من الشرع ، ألحق ذلك بالدعوى المزبورة في الجواز بعد تباني المتعاملين على كون ذلك في اعتبارهما الثنائيّ لا في الاعتبار الشرعيّ.

وهذا كلّه مخدوش بأنّ الفساد والمنع والبطلان في اعتبار الشرع لأُمور وأشياء أو لمعاملات ليس بمعنى أن يظلّ ذلك بنحو الوجود النظريّ الذي لا يجد له طريقاً في عمل المكلّفين ، بل هو لغاية تقيّدهم باعتبارات ومقرّرات الشارع الإلـهيّ ، وتركهم لاعتبارات ومقرّرات أنفسهم؛ وهو معنى ما مرّ من أنّ المراد في هذه القاعدة هو تقدّم طاعة الله وولايته وطاعة رسوله وأُولي الأمر وولايتهم على ولاية الفرد على نفسه ، والأفراد على أنفسهم ، سواء ولايته تعالى في صورة التشريع أو القضاء أو الحكم التدبيريّ الجزئيّ.

فنهي الشارع ناظر إلى المنع عن بناء المكلّف والمكلّفين على فعل معيّن في اعتبار أنفسهم ، لا الردع عن البناء عليه بعنوان أنّه من اعتبار الشارع ، وإلّا لآل الحال في جميع النواهي الشرعيّة إلى النهي في خصوص التشريع في الدين ، وهو كما ترى.

هذا ، فالصحيح أنّ المنع عن الفعل والإرسال له تحريم وتحليل ، وإن لم يكن بلفظ التحريم والتحليل ، نعم الظاهر عدم صدقه بمجرّد اشتراط ترك فرد من الفعل المحلّل أو فعل فرد من المحرّم وإن صدقت المخالفة على شرط فعل فرد من المحرّم ، لكنّه ليس من تحريم الحلال أو تحليل الحرام ، بل من شرط الحرام ، بل لابدّ من كلّية الترك أو الفعل ولو النسبيّة بنحو يكون كالمقرّر والقانون الكلّيّ.

ومن ذلك وغيره يتّضح أنّ عنوان المخالفة أعمّ من عنوان التحريم أو التحليل ، إن كان العنوانان لا يختصّان بالتكليف ، بل يعمّان الحرمة والحلّ الوضعيّين لعموم مادّة الحرمة والحلّ لكلّ من المنع التكليفيّ والوضعيّ ، سواء بلحاظ ما يضاف إليه من فعل تكوينيّ ، أو اعتباريّ معامليّ ونحوه.

وأمّا ما أفاده المحقّق النراقي ﷺ من عدم إسناد التحريم والتحليل إلى حكم الشرط وهو الإيجاب ، فهو متين ، لكنّه عند اشتراط ترك الفعل المحلّل بنحو كلّيّ أو فعل المحرم بنحو كلّيّ ولو إضافيّ ، يأخذ عنوان استحقاق ذلك ، والذي هو المنشأ وضعاً ، وهو معنى متوسّط بين الإلتزام الشرطيّ والفعل المشروط ، طابع المنع والإرسال وهو التحريم والتحليل.

وأمّا ما ذكره ﷺ من وقوع التعارض وإعمال الترجيح ، فضعيف غايته ، بعد ما عرفت من تقييد نفوذ الشرط ونحوه من الإلتزامات بعدم المخالفة وصدقها على ذلك للتعارض.

الفائدة الثامنة: توقّف معرفة المخالفة والموافقة في القاعدة على الصناعة التحليليّة لحقيقة الأحكام والمباحث القانونيّة البحتة

ثمّ إنّ في رواية العيّاشي تعليل بطلان شرط الزوج للزوجة عدم التزوّج عليها أو عدم هجرها أو عدم التسرّي عليها ، بينما في معتبرة منصور بن بزرج صحّة شرط عدم التزويج عليها ، ولا يخفى أنّ ظاهر رواية العيّاشي بدواً ولفظها وإن كان هو شرط الطلاق المعلّق على فعل التزويج والهجر والتسرّي؛ إلّا أنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزامان:

الأوّل: هو ترك المعلّق عليه.

والثاني: هو المعلّق في صورة عدم الوفاء بالأوّل وأنّ الثاني هو للردع عن عدم الوفاء بالأوّل لا مجرّد الردع عنه من دون التزام بتركه، نظير من يتعاقد ويشترط على الآخر أن يغرم مقداراً من المال إن لم يخط الثوب.

ويوضّح ذلك موثّق زرارة في الباب المزبور[1] ومفادها مطابق الرواية الخامسة ـ الصحيح الآخر لمحمّد بن قيس، وصحيح عبدالله بن سنان ـ ولروايات أُخرى في الباب المزبور[2] ومن ثمّ حمل الشيخ معتبرة ابن برزج على الاستحباب أو التقيّة، ورجّح جمع من الأعلام مفاد المعتبرة على بقيّة الروايات.

ذلك لأنّ مفاد الشرط الإلتزام بالفعل أو الترك المجرّد، وليس هو مفاداً وضعيّاً ليتنافى مع الجعل الوضعيّ الأوّليّ، كما أنّ المشروط ليس المنع بعنوان التحريم كي يتنافى مع الجعل التكليفيّ الأوّليّ، ومن ثمّ حملوا بقيّة الروايات على ما لو كان الشرط متعلقاً بمفاد وضعيّ أو بعنوان المنع التحريميّ.

ويرد على الحمل المزبور أنّ مقتضى الاشتراط كما عرفت هو ثبوت استحقاق وضعيّ للمشروط له على المشروط عليه، مضافاً إلى اللزوم التكليفيّ، وبالتالي تستحقّ عليه عدم الطلاق وعدم التزويج وعدم التسرّي عليها وعدم هجرها.

وهذا المفاد الوضعيّ ينافي الأحكام الأوّليّة في باب الزوج، لأنّها ليست تكليفيّة محضة؛ بل مفادها حقّ الزوج في ولاية الطلاق والهجر في المضاجع إن أتت المرأة بسبيل ذلك، وفي التزويج والتسرّي ولو بلحاظ التأبيد في المنع المشروط في الأخيرين وإن كان هذا الحقّ غير قابل للإسقاط.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٧٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب المهور.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحكم التكليفيّ النفعيّ لطرف، ينتزع منه ثبوت حقّ له، وعلى هذا ففي مثل هذه الموارد التي لا يكون الحقّ قابلاً للإسقاط ولا للانتقال لا يشرع جعل الاستحقاق للغير بتوسّط الشرط.

الفائدة التاسعة: عموم القاعدة لكلّ إنشاء من عقد أو إيقاع أو لكلّ التزام

بل لا يختص ذلك بالشرط، بل يعمّ كلّ إيقاع أو عقد أو التزام واعتبار يخالف حكم الكتاب والسنّة واعتبارهما.

ففي موثّق سماعة بن مهران، قال: «سألته: عن رجل طلّق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد. فقال: إنّ رسول الله ﷺ ردّ على عبدالله بن عمر امرأته، طلّقها ثلاثاً وهي حائض فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق، وقال: كلّ شيء خالف كتاب الله والسنّة ردّ إلى كتاب الله والسنّة»(١).

وفي صحيح الحلبيّ مثله: «كلّ شيء خالف كتاب الله والسنّة ردّ إلى كتاب الله»(٢).

وفي رواية أُخرى: «ما خالف كتاب الله ردّ إلى كتاب الله»(٣).

وغيرها في ذلك الباب.

الفائدة العاشرة: الأُصول القانونيّة معيار المخالفة والموافقة

وعلى أيّ تقدير، فالجدير بالإنتباه أنّ في رواية العيّاشي وغيرها تعليل فساد

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢: ٦٤، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٢: ٦٤، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، ذيل الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٢: ٦٩، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢٢.

الشرط «بأنّ شرط الله قبل شرطكم».

فأطلق على حكم الله بالشرط وهو كما ذكر السيّد اليزدي ﷺ في أوّل مبحث الشروط في تفسير معنى الشرط لغة واستعمالاً وبالنظر إلى عدّة من الروايات الواردة في تفسير الشرط كروايات أُخرى واردة في تفسير الآية: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾[1] بأنّها العهود التي لله تعالى على خلقه وأنّ العقد ليس إلّا ربط الإلتزام من الطرفين، فهو تشارط متقابل، وإنّ: «المؤمنون عند شروطهم» شامل لمثل النذر أو العهد واليمين، كما هو شامل للإلتزام بين الخلق والمكلّفين بعضهم لبعض. فالإقرار بالشهادتين، والإلتزام بالدين، التزام وتعهّد بمجمل الأحكام والأوامر الشرعيّة، وحقّ الله تعالى وولايته مقدّمة على كلّ حقّ وولاية لغيره بعد تأخّر تلك العهود والولايات من كلّ وجه عن عهد الله تعالى وولايته.

فهذا المعنى أصل مفاد القاعدة كما مرّ وعلى ذلك فذكر تعليل بطلان تلك الشروط في رواية العيّاشي بمخالفتها لمفاد الأحكام الثلاثة في الآيات بعدما مرّ بيانه أنّ مفادها ليس الإباحة الصرفة كما مرّ أو ديمومة المنع في التزويج والتسرّي.

بل الأكثر وضوحاً في الدلالة على التعليل رواية إبراهيم بن محرز، حيث علّل فساد شرط كون الطلاق بيدها، بأنّه مخالف بجعل قوّاميّة الرجال على النساء، فلم يعلّل عليه السلام بمخالفة الشرط لجعل الطلاق بيد الرجل، بل علّل بمخالفة عموم فوقانيّ كأصل قانونيّ فوقيّ قد شرع منه الكثير من التشريعات المتنزّلة، وهو ليس من العمومات المتعارفة التي تتنزّل بطبعها على المصاديق، بل تنزّلها وتطبيقها يحتاج إلى جعل وتشريع تنزّلي، نظير الأصول القانونيّة في الدساتير، فإنّها تتنزّل بتوسّط التشريعات للمجالس النيابيّة، ولا يصحّ التمسّك بها مباشرة، بل الحال

---

(١) المائدة ٥: ١.

في التشريعات العامّة للمجالس النيابيّة، فإنّه لا تنفّذ ولا تمضى ولا يعمل بها من دون التشريعات الوزاريّة التي هي تنزل للتشريعات النيابيّة.

فالعمومات الفوقانيّة التي هي بمثابة أُصول قانونيّة لا تتنزّل ولا تنطبق على المصاديق إلّا بتشريعات أُخرى متنزّلة، وهذا يرسم لنا أنّ معيار المخالفة والموافقة هو ما لا يقتصر على التشريعات التفصيليّة للأحكام المتنزّلة بل التشريعات الإجماليّة الأُصوليّة الفوقيّة هي روح ولبّ المخالفة والموافقة.

الفائدة الحادية عشر: السلطنة على الشيء لا يسوّغ نفيها عن موضوعها

وأمّا الرواية السابعة: فهي دالّة على أنّ السلطنة والملك والحقّ ونحوها وإن كان مقتضاها اختيار صاحبها في التصرّف، إلّا أنّه ليس مقتضاها تسلّطه على سلطنة ملكه في نفيه وإزالته مع وجود موضوعه. نعم، تمكن الإزالة بإزالته للموضوع وللسبب، وهذا نظير ما أفاده المحقّق الشيخ الأنصاريّ ﷺ في مفاد: «الناس مسلّطون على أموالهم».

إنّ السلطنة مجعولة على التصرّف في الأموال لا على نفس السلطنة ولا على أحكام الأموال.

أمّا الرواية الثامنة والتاسعة: فالتقابل بين المشروط ليس في كون مورد الثامنة هو شرط النتيجة ومورد التاسعة هو شرط الفعل، بل الأهم هو كون مورد الأُولى مضادّ للحكم الشرعيّ من إرث ذوي الأرحام، بخلاف مورد الثانية، فإنّه عمل بمقتضى الحكم الشرعيّ ومترتّب عليه كما لا يخفى.

ضوابط المخالفة في الكلمات

ثمّ أنّه ينبغي التعرّض لكلمات الأعلام في المقام.

الأوّل

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ ﴿ من أنّ ضابطة المخالفة هو مخالفة الحكم المطلق والفعليّ، بخلاف مخالفة الحكم الطبعيّ الاقتضائيّ، ثمّ خاض ﴿ في ضابطة الحكم المطلق والحكم الطبعيّ.

فالوضعيّ في الغالب مطلق فعليّ، بخلاف التكليفيّ لا سيّما غير الإلزامي، ثمّ ألحق بالتكليفيّات الأحكام الوضعيّة التي بعنوان الملك والحقّ.

وقد يخدش في هذه الضابطة أنّ مخالفة الوضعيّات في الملتزم به وذات المشروط ماهيّة، ومخالفة التكليفيّات في الإلتزام والتعهّد، يرجع ويؤول إلى طبيعة وسنخ الحكم الوضعيّ والتكليفيّ، ففي ماهيّة المشروط بما هي هي كما في الأحكام الوضعيّة بما أنّها ماهيّة مقرّرة بغضّ النظر عن فعل المكلّف والذي أُنيط الحكم التكليفيّ به كما هو الحال في الإلتزام والتعهّد.

ثمّ إنّ الشيخ ﴿ نبّه على أنّ بعض الرخص والمباحات اقتضائية لا تتغيّر، وقد ذكر بعض المحقّقين أنّ ضابطة الحلّ والرخصة الاقتضائيّة هو الجواز والحلّ المترتّبة على الحكم الوضعيّ، دون الحلّ والإباحة المجرّدة.

هذا، وقد نبّه الشيخ ﷺ أنّ عنوان الضرر والحرج يختلف عن بقيّة العناوين الثانويّة فيقدّمان مطلقاً بخلافها، وقد ذكرنا وجه التفرقة في الأُمور التي ذكرنا في حقيقة موضوع البحث، فلاحظ.

الثاني

ما ذهب إليه جملة من الأعلام من أنّ الإطلاق اللفظيّ للحكم الشرعيّ هو ضابطة مخالفة الشرط، وعدمه يزيل عنوان المخالفة، وبعبارة أُخرى الإطلاق أو العموم اللفظيّ لحكم الشيء ولو بلحاظ الحالات الطارئة المختلفة وتارة لحكم الشيء من حيث هو، إمّا لأنّه لا إطلاق له، أو لدلالة الدليل على أنّ الحكم للشيء من حيث هو وفي حدّ نفسه أو مقيّد بعدم الطوارئ.

فعند الشكّ في عنوان المخالفة لا يصحّح الشرط عند فرض تعارضه مع عموم الوفاء بالشرط ومع عموم الحكم الأوّلي بل يكون عموم الوفاء موروداً.

الثالث

ما مال إليه المحقّق النراقيّ ﷺ لكنّه لم يستقرّ عليه، وهو إجراء مرجّحات التعارض بين إطلاق وعموم الحكم الأوّليّ وعموم الشروط فالراجح يقدّم، بخلاف ما إذا كان تنافي الشرط بما هو مع الكتاب فإنّ المخالفة صادقة مطلقاً حينئذ دون مخالفة الإلتزام للإلزاميّات.

الرابع

ما ذكره بعض من أنّ الضابطة ورود الحكم في الكتاب وعدمه.

الخامس

ما ذهب إليه السيّد اليزديّ ﷺ أنّ ضابطة التحريم والتحليل المفسدة للشرط هو مخالفة الكتاب، لكن لا مطلق المخالفة. نعم، المنافي الدائم في غير الإلزاميّات مخالف، وكذلك المنع عن المباح بلفظ النفي، أو المنع والتحريم عنواناً.

وأمّا في الأحكام الإلزاميّة فالمنافاة لها ولو في الحكم الجزئيّ مخالفة فضلاً عن الحكم الكلّي فيها، كذلك الواجب أو فعل الحرام، وكذلك تصدق المخالفة في الحكم الوضعيّ إذا جعل في الشرط لغير من جعله الله تعالى له، دون ما لو كان بنحو شرط الفعل المتعلّق بالحكم الوضعيّ.

والوجه الذي يذكر في هذا التفصيل هو أنّ الفارق بين الحكم الإطلاقيّ والطبعيّ هو في نكتة التزاحم، حيث لا يزاحم المباح اللزوم الطارئ بخلاف اللزوم الأوّلي، فإنّه لا يدفع باللزوم الطارئ إلّا إذا كان في غاية القوّة كالضرر والحرج فليس الطارئ والثانويّ على وتيرة واحدة في التكليفيّات.

السادس

نبّه بعض الأعلام على أنّ المخالفة كما قد تكون بالإضافة إلى العمومات الأوّليّة كذلك قد تكون بالإضافة إلى العمومات الثانويّة ولو الظاهريّة كالأُصول العمليّة الظاهريّة.

السابع

قد تبيّن ممّا مرّ من المختار أنّ ضابطة الحكم المطلق الفعليّ هو الحكم المتنزّل من أصل قانونيّ فوقيّ، وأنّ العبرة بذلك في المخالفة دون سائر الأحكام التي

لا تعتضد بذلك كما هو الحال في غير الإلزاميّات من المباحات غالباً.

وبعبارة أُخرى أنّ ما ذكر في كلمات الأعلام من التفاصيل كاللوازم والعلامات الإنّية ومنشؤها هو وجود الأُصول القانونيّة الفوقيّة وهي تأبى التخصيص بطبعها كما ذكرنا لاختلافه عن العموم المتعارف فإنّ المخصّص لابدّ أن يكون من رتبة العامّ كي يقوى على التصرّف فيه دون ما إذا اختلفت الرتبة.

الثامن

في تحرير الأصل العمليّ بتقرير أصالة العدم في عنوان المخالفة ولو بنحو العدم الأزليّ. أمّا بلحاظ وجود الشرط حيث لم يكن، فلم تكن صفة المخالفة أو بلحاظ ما قبل الشرع بلحاظ تقرّر ماهيّة نفس المشروط.

نعم، على تقدير عدم تماميّة الأصل الموضوعيّ تصل النوبة إلى الأصل الحكميّ، وهي أصالة عدم نفوذ الشرط وعدم وجوب الوفاء به، كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائينيّ ﷺ حيث بنى على أنّ الأصل العدم الأزليّ لا يجري في موارد الشكّ في انطباق عنوان المخصّص لكون العدم المأخوذ في العموم بسببه هو العدم النعتيّ، وإن كان الصحيح هو جريان الأصل في العدم الأزليّ.

هذا، ولكنّ جريان الأصل لا يخلو من إشكال مع إطلاق دليل الحكم الأوّلي وإن شكّ في كونه طبعيّاً أو فعليّاً وحصول التعارض كاف في إسقاط عموم الوفاء بالشرط ونحوه من عمومات الإلتزام الأُخرى، نعم مع عدم الإطلاق يتمّ جريانه وإمّا مع مجرّد الشكّ في طبعيّته نحوها، فلا.

مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ

أدلّة المعارف أربعة :

القسم الثاني: الأُصول القانونيّة في التراث الديني

٢٠٣ ـ ٢٨٤